د. مصطفى لبيب عبد الغنى
كلية الآداب جامعة القاهرة

مفهوم " المعجزة " بين الدين والفلسفة عند إبن رشد

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى الفجالة
ت : ٩٠٤٦٩٦ القاهرة

إهـداء

إلى أستـاذنـا الجليـل

الدكتور يحيى هويدى

المثل الحىّ لإنسانية تفيض حباً

يـــدوم فى الـزمـن الـضـنـين .

مقدمة منهجية

لعله يحسن بنا – بادئ ذي بدء – أن نحدِّد جملة من المبادئ العامة نتخذها قاعدة لفهم وتقدير مشكلات الفلسفة الإسلامية . ومن أهم هذه المبادئ في رأينا :

أولا : إن الفلسفة هي تأويل عقلي للوجود – في حدود الطاقة الإنسانية – يتم التعبير عنه بلغة دقيقة خاصة .

ثانيا : إن الفلاسفة المسلمين – على العموم – كانوا على وعي بأن الفلسفة في جوهرها هي فاعلية عقلية ومنهج في التساؤل يستهدف فضَّ حجب الوجود وكشف استاره [1] . وأن هذه الفلسفة – بما هي كذلك، لا تستنفدها رؤية عقلية بعينها أو مجموعة من الرؤى ، وأي تفنيد ، له اعتباره ، لصورة ما من صور التفلسف لا يجب أن يتم إلاّ بمنهج الفلسفة ولحسابها ،

---

(١) يرى إبن رشد في النظر العقلي الفاحص عن الموجودات مقصد الشريعة الأسمى وجوهر العبادة الشريفة لله سبحانه وتعالى ،" فإنَّ الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذْ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه . جعلنا الله وإيّاكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات " (تفسير ما بعد الطبيعة – مقالة الألف الصغرى " – بتحقيق موريس بويج ، ص ١٠) .

وإظهار تهافت لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة - عند واحد من الفلاسفة أو أكثر - لا يعنى تهافت الفلسفة فى حد ذاتها جملة وتفصيلاً بل لا يعدو أن يكون تهافتا لفيلسوف أو لبعض الفلاسفة ، ومن وجهة نظر نقدية معينة بالطبع . نؤكد هذا ونحن قد نجد من بين كبار مفكرى الإسلام - قديما وحديثا - من يخلط بين الفلسفة فى حد ذاتها وبين بعض صور التعبير الفلسفى فى التاريخ فيطابق بين بعض الرموز والمرموز إليه . وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر هنا الفصل الذى عقده "إبن خلدون" فى مقدمته عن " إبطال الفلسفة وفساد منتحلها " بما يكشف عن عدم الالتزام الصريح دوما بهذا الوعى المبدأى فى تقدير الفلسفة - على الأقل على مستوى الشكل والعبارة وإنْ لم يكن بالضرورة على مستوى المضمون . وعلى هذا الأساس أيضا جاء الاضطراب الظاهرى - فى رأينا - الذى تكشف عنه بعض كتابات أبى حامد الغزالى وهو يعلن إفلاس العقل النظرى فى مجال الإلهيات على الخصوص ، برغم ثقته المطلقة فى قدرة العقل على الفهم خارج هذا الميدان ومع محاولاته أيضا لتأسيس فلسفة إلهية ! وإنْ كان لا يغيب عنا أنه على

حين شاعت فى كثير من دوائر الفكر الإسلامي شرقا وغربا بعض دعوات الرفض والتحريم للعلوم العقلية بل والمنطق منها كذلك باعتباره شرا لأنه مدخل إلى الشر فإن الغزالى فقيه الشافعية الكبير يرى فى المقدمة المنطقية - التى أثبتها فى صدر كتابه الأصولى " المستصفى " ، والتى حاكى فيها نموذج الاستدلال الأرسطى - أصلا لابد من إحكامه ومَنْ لم يُحكم هذه المقدمة فلا ثقة بعلومه أصلا . وتلك كانت صيحة مدوية رآها إبن الصلاح كبيرة ، خاصة وهى تَرِدُ فى مُفتتح كتاب فقهى معتبر، ومع أن الغزالى لم يحاول - كما حاول إبن تيمية مَن بعد - أن يقدم بديلاً للمنطق الأرسطى الراسخ فى تاريخ البحث الفلسفى .

ثالثا : إن الوعى بمناهج التفلسف وأدواته بما فيها من تحليل لغوى وضبط للاصطلاح وإتقان لصنعة الاستدلال ، والالتزام بهذا كله كان ولايزال هو السبيل لازالة الغموض فى الموقف الفلسفى وتوضيح صورته وفى إمكان تقويمه التقويم السليم .

رابعا : إن الفلسفة الاسلامية تمت صياغتها فى اطار حضارى محدد وبعد استلهام متضمنات الوحى وما يقدمه على الدوام من مدد للعقل الصحيح . و لايطرح التصور الإسلامى - فى الحقيقة - مفهوما للعقل الإنسانى بما هو ملكة مكتملة أولانيا ، أو بما هو بِنْية مغلقة. ولم يتورط الفكر الاسلامى من حيث المبدأ فى النظر إلى هذا العقل باعتباره مطلق العقل طالما هو محض فاعلية طابعها المرونة والتشكل المستمر وصولا إلى الاكتمال الممكن . وهذه الفاعلية تكشف عن نفسها وتمارس تأثيرها فحسب فيما تطاله من مجالات الوجود ، تلك التى لا تتحدد سلفاً . وبعبارة أخرى ، لايمكن اعتبارالعقل الانسانى النسبى هو والعقل الالهى المطلق متكافئين أوقائمين على متصل وجودى واحد . ولن يتحدد مصير الأدنى ، بالطبع، إلاّ فى ضوء علاقته بالأعلى ، والعكس هنا غير صحيح [1] .

---

(١) إن تاريخ الفلسفة الاسلامية حافل بالمحاولات الصائبة للتنبيه إلى خطر الوقوع فى براثن الدجماطيقية المتحجرة أو الشك السفسطائى وللتنبيه إلى ضرورة التحرر المنهجى وحسن استخدام العقل انطلاقا من فحص قواه وتقويم قدراته . ولعل هذه المحاولات كاشفة لنا عن خصوصية المنهج الاسلامى فى التعرف الممكن على الوجود و بحيث يكون الإنجاز العقلى ، الحاصل فى إطار مذهب بعينه ، مجرد

. . . . .

= خطوة على طريق لا تعرف نهايته ؛ وسرعان مايتم تجاوزها سعيا إلى ما هو أكمل ، وسلطان هذا العقل وفاعليته تبقى دائما محدودة ولا تلزم بقضائها إلاَّ الناقص المحدود ، وحَرِّى بنا أن نتوقف عندما يذهب إليه إبن سينا مثلا – فى هذا المقام – وهو يقرر أنه " لو كان لشئ نسميه عقلا أو حكمة على الله سبحانه وتعالى – سلطان إباحة وحظر لكان جناب القدس عرضة لعذل وعذر فكان انشاؤه ماأنشأه وابداؤه ماأبداه وتقدير ما قَدَّره لغرض أجاب داعيه وأبغى عليه باغيه لعلة سئمته فسأم وبسبب أقام عزمه فقام . كلا: إنه لا يُسأل عما يفعل . يعلم ذلك من يعلمه ، ممن رسخ فى سواء العلم رسوخاً وشرب منه رياً نميرا وألقيت إليه مقاليد الأسرار إلقاءً ، وجلّيت له شبهات الحكمة جلاء ، ثم انفقت عليه كنوز من عمره وذخائر من زمانه . " (ابن سينا : رسالة القدر ، نشرة مهرن ، ص ٦) . ذلك لان " إسم العقل مُشتَرَكٌ فيه ، وما كل من استعار إسم العقل رُشّح لهذا الفضل وإنْ كان له متصدياً وعليه متهافتاً وبه مُترائيا " (المصدر السابق ص٢٢). ولئن كان المتكلمون يلوذون بالجدل العقلى فإنَّ إبن سينا لا يجد لهذا العقل السوقى متسعاً بل إنه " يجد المجال ضنكا والقلادة خانقة والعقد حابسا والتخلص صعبا (المصدرالسابق ص ٢٧) . وخلاصة رأى ابن سينا هنا تُجسّدُه نصيحتهُ لسائله: " إيَّاك أن يكون تكيسك وتبروك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيئ فذلك عجز وطيش ... وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعدُ جليته دون الخرق فى تصديقك ما لم يقم بين يديك بَيِّنَتُه ، بل عليك بالاعتصام بحبل التوقف . وإنْ عجل استنكار ما وعاه سمعك مالم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان وأعلم أن فى الطبيعة عجائب ". (إبن سينا : " الاشارات والتنبيهات " بشرح الرازى والطوسى . القاهرة سنة ١٢٥٥ هـ ، جـ ٢ ص ١٤٢ ، " ورسائل إبن سينا" ، نشرة مهرن ص ٢٧ ، ٤٠) .

وأدرك الفلاسفة المسلمون أن العقيدة الاسلامية إنما تعرض للعقل الانسانى على مستوى الفاعلية والمنهج وتُنَبِّه إلى المخاطر التى تهدد مسيرته : من تقليدٍ للسلطة [1] أو مشايعةٍ لها برغبة أورهبة – على مستوى الفرد أو الجماعة – ومِنْ هوى مفسد أو قعودٍ وتعطيل ، ولا تعرض له على مستوى النظرية المحددة الجامدة – لا فى العلم ولا فى الفلسفة [2] – فى الوقت الذى حفلت فيه ، مع ذلك ، بإشارات إلى حقائق علمية وفلسفية جاءت

---

(١) يعرض إبن رشد – متابعاً فى ذلك أرسطو– للعوائق التى تحول دون الوقوف على الحق فى المعارف الانسانية ويرى أن " أقواها فى ذلك هو المنشأ منذ الصبا على رأى من الآراء بل هو أملك الأشياء بصرف الفطر الذكية عن معرفة حقائق الأشياء ... وليس يوجد هذا فى الآراء الشرعية بل وفيما سبق للإنسان من العلوم في أول تعلمه ، كما ترى الفتيان الذى سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا " علم الكلام " ، فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نُصْرة آراء قد أعتقد فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأوّل أو جدلية أو خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الانسان وجعلها كلها من باب الممكن وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات " . إبن رشد : "تفسير مابعد الطبيعة "، بتحقيق موريس بويج ، دار المشرق ، بيروت، ١٩٥٢ ، مجلد ١ ، تفسير مقالة الألف الصغرى ص ٤٣ –٤٤) .

(٢) ومن الملاحظ أن الفكر الفلسفى الحديث – المتأثر بالحضارة الاسلامية – يَعى =

على سبيل المثال ولتنبيه العقل وحفزه على المجاهدة . ولقد نظر أولئك المفكرين إلى " الوحى " بما هو كلمة الله يخاطب بها العقلاء بخطاب يفهم ولايظل على الدوام مستغلقا على الفهم، وإنْ لم يكن ذلك حاصلا على مستوى التحقق الكامل دائما وأبداً فإنه يبقى قابلاً للتحقق على مستوى الامكان فى التعرف الإنسانى على الكون .

خامسا : إن المفكرين المسلمين – وفى طليعتهم الفلاسفة – أدركوا منذ البداية أن العقيدة الاسلامية تطرح جملة من المناهج تتكافأ مع مستويات الوجود ، وأنها تُزكِّى " الحس " و"العقل " و " القلب " ، وتعلى من شأن المنهج التاريخى وتُسلِّمُ

= هذا التحديد الواضح للعقلانية ويحرص عليه بقوة ، فالعقلانية تظهر باعتبارها اتجاها للعقل وليست عقيدة Dogma ، ومنهجا لتناول مشكلات الوجود وليست حلا مُعَيناً لها ، إذْ العقل – بعبارة إبن رشد – ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . (تهافت التهافت بتحقيق موريس بويج ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ص ٢٣٩) ، وهذا الاتجاه يقبل على وجه العموم سيادة العقل الذى تدعمه الخبرة ويستُقل عن أى افتراضات تعسفية أو أى سلطة غريبة عنه . ويراجع فى ذلك أيضا كتاب :

Charles J. Gorham , " The Gospel of Rationalism " , P. V- VII

بالتطور بمعنى التقدم الذى يتأسس على الرصيد المختزن عبر الزمان . ولسنا نشايع من يستبد بهم الولع العجيب والتقوى الزائفة ممن يفهمون تراثنا العقلى بأسره فى ضوء التسليم الحرفى بماجاء فى النص المأثور عن " خير القرون " فذلك أمر لا يستقيم فى نظرنا مع منطق العقيدة لو تدبرنا دلالة السياق تدبرا سليما وحاولنا تناول النص بشروط الفهم الصحيح وبما يراعى التكامل والاتساق .[1]

---

(١) وفى العصر الحديث نجد المصلح العظيم الشيخ محمد عبده يجاهد فى تنقية هذا التصور محاولا أن يبدد ما اعتوره من ظلمة علقت به فى عهود التخلف . ورأى الإمام الحاسم هنا هو أن الاسلام قد " نبّه على أن السبق الزمانى ليس آية من آيات العرفان ولا مسميا لعقول على عقول ، ولا لأذهان على أذهان ، وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيان ، بل اللاحق له من علم الأحوال الماضية ، واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه وقد يكون من تلك الآثار التى ينتفع بها أهل الجيل الحاضر ظهور العواقب السيئة لأعمال من سبقهم ، وطغيان الشر الذى وصل اليه بما اقترفه سلفه . " قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين " (الآية ٦/١١ الأنعام) . وإن أبواب فضل الله لم تغلق دون طالب ، ورحمته التى وسعت كل شئ لن تضيق عن دائب . عاب أرباب الأديان فى اقتفائهم أثر آبائهم ووقوفهم عندما اختطته لهم سير أسلافهم ، وقولهم " .. بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا (الآية ٢١ / ٣١ لقمان) ، " انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون " (الآية ٢٢ / ٤٣ الزخرف) . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان=

وعلى مستوى المعرفة ننطلق من تقرير نسبية الحقيقة طالما أن تمام الفهم لا يُجَسِّده فى كماله الأخير جهد عقل فردى أو جماعى فى الزمان والمكان ، ولايظهر فى وعى المسلم - فى أول الأمر وآخره - إلا مجرد ظل لمنبع النور وأثر باهت لأصل الأصول الذى هو " الحق " بإطلاق لا ينفد مدده ولا ينقص عطاؤه ولا تتبدد نِعَمُه التى يحظى بها الوجود فى وجوده النامى المنظور فتحفظ عليه حياته .

سادسا : إن العقيدة الإسلامية ، فى جوهرها ، هى عقيدة توحيد وإيمان بالتعالى والتنزيه ، والنتيجة الحتمية التي لزمت عن ذلك هى الاعتراف الصريح بلا معقولية مقايسة الإلهى بالبشرى سواء على مستوى الوجود والفاعلية أو على مستوى المعرفة والتصور .

* * *

= قَيْده ، وخلّصه من كل تقليد كان استعبده، وردّه إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع فى ذلك لله وحده ، والوقوف عند شريعته ، ولاحدَّ للعمل في منطقة حدودها ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها " (محمد عبده : " رسالة التوحيد" ، دار المنار ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ٥٩ آ) .

وثمت اعتبارات يلزم مراعاتها فى النظر إلى فلسفة إبن رشد نجملها فيمايلى :

أولا : إننا يجب أن نُقَدِّرَ آراء إبن شد - تلك التى تكشف بالفعل عن استباق حقيقى - بمقياس عصره لا بمقياس عصرنا. وفى معرض تقويمنا للأفكار فى إطارها التاريخى ينبغي ألا نضع " الأصالة " فى مقابل " الحداثة " معياراً ضروريا للترجيح أو القبول باطلاق بل يلزم التفرقة بين ما هو بالذات وماهو بالعرض ، وهو ما نبَّهنا إليه ابن رشد فى "فصل المقال" بوضوح تام [1] . فلا يصح اذن أن ننزع فكره من

---

(١) وفي ذلك يقول إبن رشد : " ليس لقائل أن يقول : هذا النوع من النظر بدعة إذْ لم يكن في الصدر الأول " .. فبيِّن أنه إنْ كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص أنه يجب علينا أنْ نبتدئ بالفحص .. ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل به المعرفة . فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك .. فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام ، " وليس يلزم من أنه إنْ غوى غاوٍ بالنظر فيها وزَلَّ زال إمّا من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبه شهواته عليه أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم مافيها أو من قبل اجتماع هذه الأساب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذى هو أهلٌ للنظر فيها ، فإنّ هذا النحو من =

سياقه الحضارى المخصوص بماحفل به من مشكلات عقلية ومن كفاح لاستعادة الحقوق المشروعة فى الفهم والتعبير وهي التى حظى بها فقهاء الشريعة ولا ننسى أن إبن رشد ازدهر فى بيئة عرفت فى الفقه المذهب الظاهرى ثم سادها المذهب المالكى بعد ذلك .

ثانيا : إن إبن رشد مفكر جرئ لا اضطراب فى تفكيره وهو معبِّر خير تعبير عن روح العقلانية التى طبعت الفكر الإنسانى، بدءا من العصر الحديث ، بطابعها . ولقد وعى أبو الوليد خطورة الخلط بين المناهج والموضوعات ، وهو اذْ لم يُقر خلافا لما وهمه بعض مؤرخى" الفلسفة والمشتغلين بها - بثنائية أو بتعدد للحقيقة تعكس ثنائية أو تعددا في الوجود فإنه يسلم - بما هو مفكر مسلم - بالوحدانية المنزهة ويرى فى

= الضرر الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يُترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ".

(إبن رشد : فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال "، قدّم له وعلّق عليه · ألبير نصرى نادر ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٣٠ - ٣١ ، ٣٣ - ٣٤) .

الحقيقة الوجودية مستويات لوحدة تتجلي وفق ارتقاء النظر وجهد الاتصال . ولم يفتأ يردد فى كتبه وشروحه أن المعرفة هى مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان وأن الأصل فى المعرفة الوجود وليس العكس ، طالما " أن العلم اليقينى هو معرفة الشئ على ما هو عليه " (١) . ومعيار اليقين معيار موضوعى وما هو يقين عند المرء لايخل به عنده انكارُ من ينكره (٢) .

ثالثا : حاول إبن رشد أن يزيل الخلاف حول كثير من المشكلات الفلسفية والكلامية فى تراث السابقين من خلال أدوات التحليل اللغوى وضبط الاصطلاح الفلسفى وعدم الاستغراق فى الصياغات المحفوظة والمستقرة فى تقاليد الكتابة الفلسفية من قبله ، ومثَّلت جهوده العظيمة فى هذه السبيل حلقة مهمة تتضاف إلى جهود السابقين في توضيح الأساس اللغوى للفكر الإسلامى الثَّرِى .

---

(١) إبن رشد : " تهافت التهافت " ص ٥٣١ . وراجع ما يقوله أيضا : " كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه فى النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق " (نفس المصدر ، ص ٣٠٢) .

(٢) المصدر السابق : ص ١٦ .

رابعا : إنّ موقف إبن رشد من الغزالى لم يكن قاصراً على مجرد التفنيد والهجوم أو ردّ الهجمات الشرسة على الفلاسفة بقدر ما كان تحريا للإنصاف والتماساً للحقيقة ودفاعا عن حقوق العقل الانسانى المطلقة فى التفلسف وامتحانا لقدراته وكشفاً عن مبادئه الضرورية بقدر ما وسعته الطاقة . وهو فى مواضع كثيرة من " تهافت التهافت " ينصف الغزالى ويقدر ابداعاته الفلسفية وفى مواضع يعذره فيبين أنه وإنْ أتى بأقاويل سفسطائية فى كتاب " تهافت الفلاسفة " غير أن المظنون أنّه ممَنْ لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد عن خلق القاصدين لإظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإنّ هذا الرجل أُمتحِنَ فى كتبه " ، وإنه وإنْ انتقل في كتبه من تغليط إلى تغلَيط إلاّ أن أباحامد"أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظُنَّة بأنه يرى رأى الحكماء [١] .

---

(١) وتلك ملاحظة موفقة من إبن رشد تكشف عن الانصاف والاتزان والتنبيه إلى ضرورة تناول الأفكار في إطار ظروف زمانها المُحددَة لها . (تهافت التهافت ص٣٠ ، ص ١٥٩ – ١٦٠) .

وفي مـواضـع أخـرى يُنَبِّـه إلى خطئـه وتجـاوزه لحـدود الموقف الفلسفى المشروع ويبين خلطه بين ميدان الكلام والفلسفة (١) .

خامسا : عَبَّر إبن رشد عن حدود المنهج العقلى وبلغ به إلى غايته المحمودة فجاءت عقلانيته صافية متميِّزة عن العقلانية الممزوجة بالتصوف عند غيره من فلاسفة الإسلام فى المشرق أو في الأندلس ، وكـان إبن رشـد مـثـلا رفـيـعـا على هذا الموقف العقلى المتميز فى الفلسفة الإسلامية قبل أنْ يُقدر لها أن تتابع المسيرة مستعينة بالكشف ومطورة للمعرفة إلى " عرفان " وهى رحلة إبن عربى وإبن سبعين وأتباع الفلسفة الاشراقية .

فى ضوء هذه الاعتبارات نقترب من تناول مفهوم " المعجزة" عند إبن رشد ، وذلك بعد أن نحاول التعرف – فى البداية وعلى وجه العموم – على حقيقة هذا المفهوم فى فلسفة الدين وبما

---

(١) يراجع على سبيل المثال : كتاب " تهافت التهافت " ، الصفحات ١٦ ، ١٧ ، ٣٠ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٣٥٢ – ٣٥٤ ، ٣٦٢–٣٦٥ ، ٥٨٦ .

يساعدنا على تقدير مكانة إبن رشد فى تاريخ الفلسفة ، ثم ننظربعد ذلك في مكانة " المعجزة " فى القرآن الكريم ، الأصل المكين للفكر الإسلامى وينبوعه الصافى العميق ، وذلك بقصد الكشف عن جذور هذا المفهوم وأبعاده العميقة ، قبل أن نعرض له فى فلسفة إبن رشد .

* * *

التناول الفلسفى للمعجزة

"المعجزة" لفظ دينى أساسا ، ولكى نُقَدِّم تعريفاً مقبولاً له يجب أن يتم ذلك من خلال استقراء وقائع دينية [1] . وكلمة المعجزة فى أصلها الاشتقاقى تُعَبِّر عن حادثة نادرة من شأنها أن تكون مناقضة لسير الحوادث المألوف وتفوق قوى الطبيعة والإنسان – أو على الأقل ما نعرفه عن هذه القوى . وقد يظن أن المعجزة تقضى على العِلِّية بالمعنى الشائع ، لكن الأمر فى حقيقته مباين لذلك، طالما أنها تفترض مقدماً Antecedent يسبقها، ونعنى به الألوهية . فالمعجزة هى خروج على العلّة ، بالمعنى الطبيعى فحسب ، أى على حتمية الظواهر ومن هنا يصح القول : إن المعجزة هى العلة بلا قانون [2] تُفَسِّر من خلاله ، شأن أحداث الطبيعة المألوفة ، كما أن المعجزة من متضمنات " الألوهية " [3] . وعلامة على فاعلية الإرادة

---

1 - Frederic Platt, Charles H . Kelly, " Miracles" , London , 1913 P . 48 .

2 - Th . Ribot , " L'Evolution des Idées Genérales" , Libraire Fellix Alcan,Paris,1919 , P209 .

3 - Hawkins, " The Essentials of Theism" , P. 113 .

الإلهية [١] . ويذهب "شيلرماخر" Schleirmacher إلى أن المعجزة ما هى إلاّ ظاهرة دينية بحتة متصلة باللامتناهى دون أن يكون لها علاقة مباشرة بالطبيعة المتناهية التى يُعبِّر عنها قانون فيزيقى . وهى إذْ تظهر باعتبارها موجهة لفرد أو لمجموعة من الأفراد فإنها ليست إنجازاً إنسانيا بالمرة ، بل هى هبة من الله الغنى لمن يحتاجها ، وهى تفتح آفاق جديدة غير متوقعة وتكشف الحجب عن وجوه لا حد لها من أقصى الإمكانيات ، وتساهم الخبرة بالعجز والقصور فى فهم طبيعة ما هو معجز . والمعجزة – وقد تحددت على هذا النحو – تظهر بما هى جوهر الدين ، إذ لا توجد خبرة دينية عميقة لا تكون فى الوقت ذاته خبرة بما هو معجز . ولن يحتاج الدين المعقول إلى إنكار المعجزة بل سوف يقبلها وقد تحررت من دلالاتها الحرفية وغير العلمية [٢] . وهى إذ تبدو – فى المقام الأول – شأننا

---

1 - Baldwin , James Mark, " Dictionary of Philosophy and Psychology" , Princeton, 1960, Vol . 11, P .86.

2 - Phenix, Philip Henery , " The Intelligible Religion" , Victor Gollanc& Ltd . , London, PP 171-174 .

خاصا من شئون الدين فهى قد تكون وبدرجة أقل فى الأهمية مما يخص دارس الطبيعة أو الناقد لحوادث التاريخ . وقلب هذا النظام يؤدى إلى خلط لا مسوّغ له .[1] ولأن المعجزة جزء من النسق الفائق للطبيعة فهى تقوم أو تسقط وفقا له . والذين يقبلون بدين مفارق سوف يسلمون بالمعجزة والذى يشغلهم فحسب إنما هو مسألة التصور الصحيح للمُعجِز [2].

يستعمل لفظ المعجزة على ذلك عادة بمعنيين : (أ) فهو يشير إلى حادثة تتضمن قلبا لقوانين الطبيعة أو تدخلا لما هو فوق الطبيعى فى المجال الطبيعى ، و (ب) يشير إلى حادثة نادرة وغريبة لا يمكن فهمها . وبهذا المعنى الأخير فإن ما هو معجزة فى عصر قد يصبح مقبولا ومفهوما فى عصر آخر . وسوف يكون من الدجماطيقية أن ننكر ، على أسس فلسفية خالصة إمكان المعجزة بالمعنى الأول . لكن الالتجاء إلى المعجز ، من وجهة النظر العلمية التى تستهدف إقامة علاقات ثابتة بين

---

1 - Frederic Platt, Charles H . Kelly, " Miracles" , PP . 3-4

2 - Brandon, S ., " A Dictonary of Comparative Religion ", Charles Scribner's Son , New York .

الشرط والمشروط ليصبح عالم الخبرة مفهوما ، إنما يعتبر إنكارا حقيقيا للمنهج العلمى [١].

وقد تستعمل كلمة المعجزة لتدل فى الغالب على فئات أربع من الحوادث يجب التمييز بينهما : " فقد يكون المقصود بها حادثة تكون فى ظاهرها مناقضة لنظام الطبيعة ولكنها لا تكون كذلك فى الحقيقة ، أو يقصد بها من ناحية ثالثة حادثة عادية فى حد ذاتها ولكن ينظر إليها باعتبارها معجزة نظرا لظروف غير عادية تحيط بحدوثها ، وقد تستخدم كلمة المعجزة للدلالة على الحوادث التى تظهر بإعتبارها لا تنتمى إلى مجال الوجود الفيزيقى على الإطلاق ، وذلك شأن الرسالات والعلامات التى ترد من خارج المجال الطبيعى [٢] .

---

1 - Vergilus Ferm , " Encyclopedia of Religion" , The philosophical Library , NewYork, 1945, (Miracle), P. 493 .

2 - Viscount Samuel, "Belief and Action", Penguin Books, 1929, PP 54-55 .

والمعجزات التى تنتمى إلى هذه الفئة الأخيرة هى التى تعنينا أكثر من غيرها ، وهى التى تستدعى محاولة التدليل عليها، أى على أن العلامات والأمارات التى جاءت بها الرسالات الدينية هى أثر لوحى معصوم لا يتطرق اليه الشك . ونحن واجدون فى الكتب المقدسة والأخبار فى كل الديانات تقريبا ، تفصيلا لمعجزات تختلف فيما بينها قليلا أو كثيرا . وإن القول بوجود بعض العقائد الدينية التى تتطلب الإيمان بأمور غير قابلة للتصديق يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان ثمت ما يمكن اعتباره على نحو قاطع غير قابل للتصديق ؟ واذا لم يكن هناك من يرغب فى الإقرار الكامل بصواب هذه الأمور بالغا ما بلغ من الحرص والحذر فإنه لمن الصعب عليه تجنب الاعتراف بخطأ الذين سجلوا وقوع هذه الحوادث بالفعل خلافا لنظام الطبيعة أو بأن سجلاتهم قد اعتورها الزيف والتخريف . والقول بأن هذه الحوادث قد أسيئ فهمها حقاً وما هى إلاّ من قبيل ما يخضع للتفسيرات الطبيعية إنما يعنى التخلى كلية عن الادعاء بأنها معجزات لها دلالاتها فى الدعوة إلى التصديق .

ويُحتج على صدق المعجزات بأن عددا كبيرا من العقلاء قد آمنوا بها فعلا ، وأن سجلات التاريخ ، التى قد يطعن البعض فى مدى وثوقها ، قد احتفظت لنا بهذه الحوادث باعتبارها وقائع فعلية ثابتة ، لكن هل يمكن اعتبار ذلك مبررا كافيا للتصديق بها وتبريرها ؟ والاحتجاج الذى نجده كثيرا عن فلاسفة الدين بأنه ينبغى التعامل مع أمثال هذه الحوادث باعتبارها صحيحة سواء أكانت كذلك بالفعل أو لم تكن طالما أن الإيمان بها يؤدى إلى نتائج طيبة ويدعم مبادئ الأخلاق ويحفظ مبادئ الاجتماع الانسانى - مثل هذا الاحتجاج الدفاعى البرجماتى فضلا عن إثارته لقضية الأمانة العلمية يعد تخليا عن المعجزة بما هى واقعة وبرهان على قدسية الرسالة الدينية ؛ فالبرهان الذى يُقْبَل لفائدته العملية فحسب ليس برهانا على الحقيقة، ويصعب على العقل السليم أن يسلم بصدق قضية ما بالنسبة للعقيدة - فى ذاتها - وبعدم صدق القضية نفسها بالنسبة للسلوك، كما يصعب أيضا أن نتخذ من السلوك الفاضل لأصحاب الدعوات وتضحيتهم من أجلها ضمانا كافيا على الصواب ، ولا يمكن للمرء أن يجد بذلك سبيلا إلى الاختيار

الأكيد يقضى به بين عقيدة وعقيدة أو بين إلهام وإلهام . وأما كون بعض الحوادث شاذة أو نادرة فذلك راجع إلى ما يحيط بها عادة من ظروف وليس دليلا على كونها معجزات . ولسنا نملك الوسيلة لتقرير ما إذا كانت مثل هذه الحوادث نتيجة محتومة لقضاء إلهى لا مَرَدّ له أم أنها محض اتفاق تلازم مع الدعوى . والخبرة المتكررة وحدها هى التى تبين لنا ذلك ، غير أن الخبرة المتكررة لحادثة ما تتناقض مع كونها معجزة بالفعل.

وفضلا عن ذلك ، ألا يمكن للمرء أن يلاحظ مع "اوتو" أن التقدم الصاعد لتطور الدين يكشف عن الإلغاء التدريجى للمعجزة وبحيث أنه فى أكثر المستويات الدينية استنارة تبدأ المعجزة فى الانزواء بعيدا [1] . ويبلغ " مارتن لوثر" فى ذلك غاية الشوط برفضه الإقرار بالمعجزة الخارقة للعادة ، تلك التى لا تعدو أن تكون حيلة من الحيل أو بمثابة فاكهة تشبع رغبة الأطفال ، إن الدليل الذى يقنع من يجهل قوانين الحوادث قد يبدو واهياً تماما لمن هو على درجة كافية من المعرفة . ولقد

---

1 - Rudolf Otto, " The Idea of the Holy" , Trans . By John W. Harvey, Oxford University Press , London , 1923, P. 64.

سادت المعجزات فى عصور سادتها الخرافات . ومن ثمَّ تُصبح القيمة التفسيرية للمعجزات مشوبة بالريب ، ومهما تبدو حادثة ما مدهشة فلربما يوجد لها تفسير بسيط سوف نعرفه إنْ عاجلا أو آجلا [١] . وهل يمكن إرجاع المعجزة إلى قوانين طبيعية لا تكون مفهومة تماما بالنسبة لمن يرى فى تلك الحوادث المعنية معجزات خارقة ! أليست كثرة الروايات المتعلقة بالمعجزات ترجع إلى عصر ما قبل العلم وتكشف عن مجرد خيال تقى . أو تظهر من حيث هى رموز ايمانية ؟ ألا يمكن النظر إلى المعجزات التى يصعب تفسيرها بوسائل طبيعية معروفة على أنها مثير لبحث مستقبلى لاحق ؟ وإذا كان مفهوم " التغير" يتعلق على وجه الخصوص بمعنى المعجزة ، من حيث أن التغير هو المنبع الدائم والمتجدد للمدهش فإن ما يلزم فى دين معقول هو المحافظة على التقدير المزدوج لكل من مبدأ النظام من ناحية والإقرار بالدهشة فى حضرة ما هو جديد من ناحية أخرى [٢].

1- charles T . Gorham , " The Gospel of Rationalism" P. 3, 6 .

2 - Phenix , PP. 173 - 174 .

وهناك من يذهب الى أن كل ما يحدث فى الكون هو معجزة من المعجزات . ويعبر هويسمان Lawrence Housman عن هذا المعنى بقوله : " هات شيئا ما لا يكون معجزة ، وحينئذ سوف يكون لديك مدعاة للعجب " (١)

ولا ريب فى أن هذا صحيح بمعنى من المعانى ، فليس هناك شئ شائع أو حادثة عادية بالنسبة للعقل الفلسفى لا تتصل بما نسميه " الفائق الطبيعى " Supernatural . وهنا يحضرنا تصور " أوغسطين" للمعجزة تلك التى لا تكون خارقة للطبيعة بل تكون خارقة لما نعرفه عن الطبيعة . وحجته فى ذلك أنَّ الله لا يفعل شيئا ضد الطبيعة ولا ينقض القوانين التى رتَّبها . (٢) وعلى ذلك فكلما نعرف الطبيعة أكثر كلما تزداد قدرتنا على تفسير

---

١ – Viscount Samuel , P. 55 .

٢ – يوسف كرم . " تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط " ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٨ وأيضا .

Gilson, E., " The Spirit of Medieval philosophy,"PP" 377-379 .

وفى بيان ارتباط المعجزة بتصور الطبيعة يقرر " جيلسون أن الفلسفة المسيحية ترى بالأحرى فى المعجزة شهادة على وجود الطبيعة أكثر مما تنكرها . والظواهر المعجزة ليست أكثر أثارة للعجب من المشهد اليومى للطبيعة . ويميز القديس أوغسطين بين نظامين متآزرين للطبيعة يفترض كل منهما الآخر النظام الذى خلقه الله عندما خلق " العلل البذرية " أصل جميع الأشياء والحوادث التى=

المعجزات . ولم يوافق دوركايم على أن اعتبار ما يميز الدين هو خرق العادة : فإنّ تصور الخارق للعادة كما نفهمه يستدعى تصور مقابله أى الطبيعي . فكما يكون لنا أن نقول فى أمرٍ إنه خارق للطبيعة حتى يكون لنامن قبل شعور بأن للأشياء نظاما طبيعيا بمعنى أن شئون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية [١].

= توجد والنظام الذى لا تعرفه إلاّ حكمة الله والذى تنتمى اليه المعجزات . وانطلاقا من هذا فإن كل خلق يضاف الى الخلق الأول يكون معجزاً . لكن المعجزة لا تكون كذلك الا بالنسبة لنا فحسب ، ولا تكون كذلك فى نظر من أوجدها وكل ما يصنعه الله هو على الدوام طبيعي بالنسبة اليه . والطبيعة اذ ترجع الى إرادة الله بالفعل فإنها لا ترجع الى ماهو تعسفى أو إلى ما يتناقض معها . (المصدر السابق ص ٢٧٥ - ٢٧٦)

Augustine, " The City of God" Trans . by : John Healy, ed . , By R.V G. Tasker (London, Everyman' s Library, 1945) XXI, 28, P.329 .

وراجع أيضا :

Ernst and Marie - Luise Keller , " Miracles in Dispute" , Trans . By Margaret Kohl , Fortress Press, philadelphia, p 20.

(١) نقلا عن : مصطفى عبدالرازق : " الدين والوحى والإسلام " القاهرة ١٩٤٥ ص ١٤، وقارن أيضا ما يذهب اليه "هوكنز من " أن المعجزة فى نهاية أمرها ليست =

غير أن مثل هذا الرأى يؤدى فى الحقيقة الى الخلط ، طالما أننا نتلمس معرفة ما إذا كان ثمت علامات خاصة للقدرة الإلهية من شأنها أن تُثبت حقيقةً وحيٍ بعينه ، والقول بأن يد الله تحرك كل شئ من شأنه هنا أن يُلغى المشكلة بأسرها .

* * *

واذا كان اللاهوتيون فى العصر الوسيط يُسلِّمون بالمعجزات بما هى حوادث فائقة للطبيعة فإنّ المسألة دخلت فى مسار جديد عندما حدَّد هيوم المعجزة - فى العصر الحديث - بأنها انحراف للطبيعة مستحيل الحدوث . وفى ضوء نقد هيوم الهدَّام للتصور الدينى التقليدى تتابعت المجادلات العقلية عند فلاسفة الدين : لم ير هيوم أية معقولية أصلا فى أن يصدق الانسان بصحة معجزة ما من المعجزات ، فهناك خلافا لشهادة البعض الخبرة الشاملة بقانون الطبيعة المطَّرد ، كما طعن هيوم فى حُجِّيَة " الإجماع " الذى استدل به أمثال الرواقيين من قبل

= النقيض لقانون طبيعى ولا هى بالضبط تعليق لمثل هذا القانون بل هى بالأحرى التطبيق المباشر لفاعلية أسمى تُحدث معلولا لا تكون الفاعلية الطبيعية قادرة على إحداثه ". (Hawkins, P 115)

واعتمده الكثيرون من بعد دليلا على الصواب [١] ، ولم ير هيوم فى التاريخ بأسره معجزة حظيت بتأييد أناس كانوا على قدر من رجاحة العقل ! ، وحتى الشعوب المتحضرة فإنها تسلمت ما يسود فيها من معجزات إرثاً من الأسلاف الجهلة ، واذ تلجأ الديانات المختلفة إلىٰ المعجزات تدعيما لدعاويها فإنها تُشكِّك بذلك فى معجزات العقائد الأخرى ، وبذلك تشكك فى عقائدها هى ذاتها [٢] .

---

(١) David Hume , " An Inquiry Concerning Human Understanding" , (Vol . 4 of the Philodophical Work of David Hume, Edinburgh, 1862) , Section x , PP . 132 , 144

ولقد سبق " اسبينوزا" الى هذا الموقف النقدى العنيف من المعجزات عندما نادى بأنه لا يحدث شئ مناقضا للطبيعة وقوانينها العامة الأزلية الثابتة . وأن المعجزات ليست وسيلة مألوفة للإيمان بوجود الله وعنايته بالكون ، وأن العناية الإلهية تتمثل فى قوانين الكون . ومتى وجدنا تسجيلا لما هو خارق للطبيعة فنحن مع تحريف العابثين بنصوص الدين .

Spinoza , B. , " Tractatus Theologico-Politicus" , Trans , by : R . H . M Elwes , London , Bell , 1917 ,

ولا ننسى بالطبع أن مذاهب وحدة الوجود التى ترى أن الله هو الكل والكل هو الله لا تُفسح مكانا للمعجزة ، حيث لا تمايز بين الله وبين الكون ولن تكون هناك ضرورة للقول بتدخل الله فى الكون وهو مباطن له متوحد معه .

Fredric Platt, Charles Kelly , PP 18 - 19 .

٢ - يراجع بالتفصيل Ninian Smart , " Philosophers and Religious Truth" , Macmillan , New York , 1970 ص ١٧ ومابعدها

لكن ألا ينطوى مثل هذا الرد القوى على مفارقة ؟ فطالما أنه لا تناقض هناك فى افتراض حدوث حادثة خلافا لقانون مقرر من قوانين الطبيعة ، فإنّ المعجزة على ذلك لا تُمثل تناقضا ذاتيا ، غاية ما فى الأمر أننا نكون بازاء حدث يصعب تصديقه بمقياس العقل العادى ، ويبقى أن نمتلك بالفعل برهانا قاطعا على صحة أمور الواقع .وإذا كنا لا نستطيع مع العلم التجريبى أن نصل إلى يقين حاسم أفلا يكفينا إذن أن نقنع بالمستوى الممكن من مستويات اليقين . ومهما يكن من شأن احتمال الخطأ والوهم على الدوام ، من الناحية النظرية ، فإننا نستطيع مع ذلك أن ندرك قدرتنا ، فى حالات خاصة ، على الوصول إلى أفضل برهان ممكن .

وهكذا ننتهى إلى نتيجتين تبدو المفارقة معهما واضحة : فليس من المستحيل أن يحدث مستقبلا ما يناقض تماما الخبرة السابقة ومن ناحية أخرى لدينا الدليل فى حالات معينة على أنه لا شئ يحدث مستقبلا مناقضا لخبرتنا السابقة .

وعلى ذلك لا نستطيع أن نستبعد أولانيا Apriori ودون اللجوء إلى ملاحظة سير العالم إمكانية المعجزة . وما يدفع

البعض إلى التمسك بأنهم لا يملكون أبدا بالفعل شهادة قاطعة على حدوث المعجزات يظل أمرا له وجاهته .

وفى اعتراض هيوم على المعجزة تبرز صعوبة حقيقية . فلكى نبرهن على بطلان قانون من قوانين الطبيعة علينا أن نعثر على حالة سلبية تكون استثناء له واذن سوف لا يصبح القانون المزعوم قانونا ما ؟ إنه لو كانت المعجزة استثناء للقانون لا نهدم القانون فعلا . وتلك هى النقيضة فى تحديد المعجزة وذلك هو القضاء الأكيد عليها بالاحباط ، فما أن تنجح معجزة ما حتى يتبين لنا أنه لم يكن هناك قانون على الاطلاق لكى ينقض .(١)

ودفع هذا الاعتراض يتم ببيان أن "الحالة السلبية " للقانون العام ليست هى الحالة الفريدة ولكنها الحادثة القابلة للتكرار أيضا . وبعبارة أخرى هى القانون الطبيعى فى مجال وجودى آخر ، والذى يمكن التعبير عنه بقولنا إنه فى هذه الظروف الخاصة يحدث كذا وكذا من الحوادث ، بينما ينطبق القانون ذو المجال الواسع على عدد من أنماط خاصة للمواقف وبحيث تكون

---

(١) Ibid , p . 25 .

أمثلته الجزئية لا تلك الحوادث المفردة بل تلك القوانين المحدودة المجال . فالمعجزات ليست حوادث تجريبية قابلة للتكرار بل هى حوادث خاصة فى مواقف لها طابع انسانى . وهى ليست قوانين محدودة المجال ، وبالتالى لا تهدم القوانين العامة . واذا كانت تبدو – من الناحية الصورية – مناقضة لحالات ألقانون الطبيعى لكنها لا تملك القوة الأصيلة الناجزة التى يكون عليها المثل السلبى ، أى الاستثناء الذى يخرق القانون فيبطله . [1]

هل يُبْطل الايمانُ بالمعجزة قانونَ العلِّية ؟ وهل هناك من يؤمن بأن مثل هذه الحوادث لا علة لها ؟ وهل هناك من يراها أموراً عشوائية ؟

هكذا تظهر أمامنا وجهتان من النظر إلى نفس الحادثة الواحدة إستناداً الى الفروض المسبقة ، أى وجود الألوهية أو إنكارها .

وبصرف النظر عن الصعوبات العلمية والتاريخية فهناك صعوبات تتعلق باللاهوت وبفلسفة الدين ، خاصة وأن البعض

---

(١) Ibid , p 29 .

يرى في بحث المعجزات على المستوى الفيزيقى خطأ يتردى بنا فى هوة الخلط بين نظامين متباينين : النظام الإلهى الأزلى والنظام الزمانى – المكانى [1] ، وفى تقديم أدلة فيزيقية على أمور روحية هبوط بالدين إلى مستوى مادى .

فما حاجة الله إلى التدخل فى مسار كون أحسنَ تكوينه ؟ ولو أن للعلل الطبيعية كفايتها الخاصة فإنّ الكون سوف يكون مستقلا عن الله ولن يكشف بعد عن خصائص الألوهية . ولو شاء الله أن يكشف عن نفسه أحيانا فيزيل النقاب الذى تمثله ظواهر الكون ويبدده أفلا يؤدى ذلك إلى تحطيم الكون وغواية البشر ؟ أفلا يكون فى دوام المعجز وخرق القانون الطبيعى تَرَخُصاً وامتهانا لتصور الألوهية الذى تؤكده المعجزة ذاتها .

إن نظرية "الخلق" – متى فُهِمَت على الوجه الصحيح – تتضمن بالطبع دوام اعتمادَ الكون على الله واستمرار وجوده

---

١ – ستيس ، و . : " الزمان والازل " ، ترجمة : زكريا ابراهيم ، ص ١٨٠ – ١٨١ ، وهنا يقرر " إنج " أنّ اللجوْ الى العلامات والخوارق ـ ذلك الطريق الفسيح الذى يجذب اليه كثيراً من الاتباع ويحقق النجاح السريع – يؤدى فى النهاية بالدين الى الدمار " (Inge, W . R " Outspoken Essays, " First Series , Longman Green & Co , P 163)

بفعل العناية التى لا تغفل عنه طرفة عين ، ولكن هذا ليس معناه أن الكون يفتقد إلى خصائصه المميزة وأنماط فاعليته . وافتراض حدوث المعجزة ليس سببا كافيا للتخلى عن القانون الطبيعى ، والنظرة الدينية تدعم قوانين العلِّية من حيث المبدأ - تدعيما قويا لا ترقى اليه النظرة العلمية الارتيابية .

وفى ميدان الفلسفة الخلقية يثير " كانط" اعتراضات قوية ضد الإيمان بالمعجزات على اعتبار أنها خطر يهدد سلامة القانون الأخلاقى ! فمن الضرورى الاستغناء كلية عن المعجزات التى ارتبطت تاريخيا بالدين ، لأن التسليم بالمعجزات يكشف عن نقص آثم فى العقيدة الخلقية متى يلزم التدليل على جدواها أو تبريرها بالمعجزات . وينبغى أن تكون المرحلة المتّوجة للدين هى مرحلة "الحقيقة والروح" . ومجرد تكرار الأقاصيص اللامعقولة " ليس طريقا مؤكدا لارضاء الله وتحقيق الإيمان . وعلى الرغم من أن العقلاء قد يؤمنون بالمعجزات إلا أنهم لا يفسحون لها مجالا فى شئونهم طالما أنها لاتكون ذات فائدة عملية تذكر [(١)].

---

(١) يرجع فى ذلك إلى أقوال كانط الواردة فى كتاب .
Gabriele Rabel , " Kant " , Oxford University Press , 1963 .

صفحة ٢٤٥ ومابعدها .

واعتراضات كانط قوية ولا يمكن التهوين من شأنها ، فهى ترتكز على قاعدة أساسية توليها الديانات الكبرى عناية فائقة : ألا وهى علاقة المعجزة – بما لها من الزام وضغط على العقول والقلوب – بالنوايا الطيبة والإرادة الحرة : إرادة الايمان أو إرادة الجحود ، خاصة وأن الأخلاقية – فى التصور الكانطى كما هو الحال فى التصور الدينى ، تقوم على حرية الضمير بما له من إلزام جوانى ولا تقيم وزنا للدواعى البرانية حتى وإنْ كانت خرقا مزعوما لقوانين الطبيعة على مذهب كانط أو خرقا هو دونما ريب فى وُسع القدرة الالهية فى المذاهب الدينية التى لا ترى جدوى المعجزات فى هداية من زاغ عقله وقسى قلبه وفسد ضميره وانطمست بصيرته .

* * *

مكانة المعجزة فى "القرآن الكريم"

جـاء الاسـلام وللناس نظرة مـعـينة إلى المـعـجـزة وحـدودها ومكانتـها فى الدين . وهذه النظرة تتـمـثل فيـما نسـتشـعـره من آيات الانجيل : " فالحق أقول لكم ، لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شئ غير ممكن لديكم " (إنجيل متى الإصحاح السابع عشر - ١٠) ، "لأنى الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح فى البحر ولا يشك فى قلبه بل يؤمن أن ما يقوله يكون ، فمما قال يكون له (إنجيل مرقص ، الإ صحاح الحادى عشر -٢٣) . وواضح من هذه الآيات أن الاعـتـقـاد بخـوارق العادات مقترن بصحة المعتقد وسلامته . ولقد أشار القرآن الكريم - فى مواضع كثيرة [1] إلى معجزات الأنبياء السابقين : منذ نوح وحتى عيسى عليهما السلام .

---

(١) يراجع على سبيل المثال : (الآيات ٦٨ - ٦٩ / ٢١ الأنبياء ، الآية ١٠١ / ١٧ الإسراء ، الآيات ١٠ - ٢١ / ١٩ مريم ، الآيات ٢٩ - ٣٠ / ١٩ مريم ، والآية ٤٩ / ٣ آل عمران ، الآية ٥٥ / ٣ آل عمران ، الآية ١٥٨ / ٤ النساء ، الآيات ١١٧ - ١٢١ / ٧ الأعراف ، والآيات ٧٢ - ٧٣ / ١١ هود ، والآيات ٨ - ٩ / ١٩ مريم ، الآيات ٦٩ - ٧٠ / ٢٠ طه) .

ولا يظهر للمتأمل فى آيات القرآن الكريم التجاء نبى الإسلام إلى سلطان المعجزات ، بل أكَّد ﷺ وعلى النقيض من ذلك تماما، أن رسالته لا تقوم عليها ، وأن الأعاجيب ليست برهانا على صحتها ، وكان يعجب من أولئك العميان من خصومه المعاندين الذين كانوا يطالبونه بآية فى إلحاح عجيب .

والإسلام – باعتباره ختام الرسالات – جاء يخاطب العقل والفطرة السليمة ونظر إلى طلب المعاندين للمعجزة ، الخارقة للعادة ، على أنه عبث وتعبير عن جهالة وفقدان للعلم الصحيح وطمس للفطرة السليمة : " وقال الذين لا يعلمون لو يكلمنا الله أو تأتينا بآية . كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بيَّنا الآيات لقوم يوقنون إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم " (الآيات ١١٨ – ١١٩ / البقرة) . ومن مقتضيات هذا الأصل المكين أن تحدَّدت علاقة الداعى بمن أرسل اليهم بأنها علاقة البلاغ والتذكير والدعوة إلى التدبر وإعمال العقل لا علاقة التجبر و الإرغام :" فذكِّر إنما

أنت مُذكِّر . لست عليهم بمسيطر " (٢١/٨٨ الغاشية) ، "نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكِّر بالقرآن من يخاف وعيد " (٤٥ /٥٠ ق) .

ولا تأتى المعجزة – عند حدوثها – ضمانا أكيدا على تحقيق الإيمان وكماله ، ولكن الإيمان يتم بارادة الله القادر وبرحمته : " وأعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " (٢٤/ ٨ الأنفال) ، " فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين . وما أنت بهاد العُمى عن ضلالتهم " (الآيات ٥٢ – ٣٠/٥٣ الروم) ، " إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء " (٢٨/٥٦ القصص) ، " بل لله الأمر جميعا أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس أجمعين " (٣١/ ١٣ الرعد)، " هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين وألفً بين قلوبهم . لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألَّف بينهم (الآيات ٦٢– ٦٣ / ٨ الأنفال) .

ولو كانت المعجزات كافية فى التصديق لما كَذَّب بها الأولون : " وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها إنما

الآيات من عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون . ونقلِّب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون . ولو أننا نَزَّلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون " (الآيات ١٠٩ -١١١/٦ الأنعام) ، "ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين " (الآية ٦/٧ الأنعام) .

إن الآيات الخاصة بطلب المعجزات لا تدل دلالة قطيعة - إنْ جاءت منفردة - على دعوى الرسالة ، لأنها ليست من أفعال الصفة التى سُمّى بها النبى نبيا أو الرسول رسولا : " وقالوا لولا نُزّل عليه آية من ربه ، قل إنما الآيات من عند الله ، وإنما أنا نذير مبين ، أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، ان فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون " (الآية ٥٠/ ٢٩ العنكبوت) ، " قل لا أقول لكم إنى ملك إنْ أتبع إلا ما يوحى إلىّ . قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تفكرون " (الآية ٦/٥٠ الأنعام). والمعجزات لا تجدى فى هداية من لم تهده بصيرته وسلامة عقله : " وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من

الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا ، أو تأتى بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى تُنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلاّ بشرا رسولا " (الآيات ٩٠- ٩٣/١٧ الاسراء) ، " ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون . لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون " (الآيات ١٤-١٥/١٥ الحجر ،" وإنْ يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر . وكذبوا واتبعوا أهواءهم وكل أمر مستقر ، ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر ، حكمة بالغة فما تغنى النذر " (الآيات ٢-٥/٥٤ القمر) .

وقد حذر النبى ﷺ الناس من اللجاج فى طلب المعجزات وبَينَّ سوء عواقب هذا الاصرار : " وما نرسل بالآيات إلا تخويفا " (الآية ٥٩ /١٧ الاسراء) ، " قل إنى على بينة من ربى وكذبتم به ما تستعجلون به إنْ الحكم إلا لله يقصّ الحق وهو خير الفاصلين ، قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقُضى

الأمربينى وبينكم والله أعلم بالظالمين " (الآية ٦/٥٧ الأنعام)، " وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كَذَّب بها الأولون وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويفا " (الآية ٥٩/ ١٧ الاسراء).

ويُصوِّر القرآن الكريم حال المعاندين من بنى اسرائيل – فى هذا المعنى – وهم يشططون فيزعمون بأن معجزات أنبيائهم سحر ، أو يعتذرون بعجز أفهامهم عن ادراكها إمعانا فى الانكار والتحدى : " أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون . وقالوا قلوبنا غُلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون " (الآيات ٨٧–٨٨ /٢ البقرة) ، " وقالوا قلوبنا فى أكنَّة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إنّا عاملون (الآية ٥/ ٤١ فصلت) ، و" ما تُغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون " (الآية ١٠١ / ١٠ يونس) ، (هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر والى الله ترجع الأمور . سل بنى اسرائيل كم آتيناهم من آية بيِّنة ومن يبدل نعمة الله من

بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب " (الآيات ٢١٠- ٢١١ /٢ البقرة). والسلطان الذى يتصرف من خلاله أى صاحب معجزات لا يعدو أن يكون سلطانا مُعارا وغير أصيل له : (لا قوة إلا بالله " (آية ١٨/٣٩ الكهف) ، "... إيّاك نستعين (آية ١/٤ الفاتحة) ، ولم يكن القصد من المعجزات الكشف عن سلطان الأنبياء طالما أنها عمل غير بشرى . وفى بيان حال نوح عليه السلام - مع المعاندين من قومه تطالعنا هذه الآيات الكريمة : " ولا أقول عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إنى ملك ولا أقول للذين تزدرى أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما فى أنفسهم إنى اذا لمن الظالمين ، قالوا يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تَعِدُنا إنْ كنت من الصادقين قال إنما يأتيكم به الله إنْ شاء وما أنتم بمعجزين " (الآيات ٣١-٣٣ /١١ هود). فدعوى الأنبياء صريحة فى نسبة معجزاتهم إلى الله إذ يحاج المشركون أنبياء الله :" ... فأتونا بسلطان مبين . قالت لهم رسلهم إنْ نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يَمُن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله (الآيات ١٠ - ١٤/١١ ابراهيم).

فليست الخوارق فى مقدور النبى بإرادته لالزام خصومه ، ولكنها رهن بالمشيئة الإلهية : " إنْ نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين " (الآية ٤/٢٦ الشعراء) ، " وإنْ كان كبر عليك إعراضهم فإنْ استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية ، ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين " (آية ٣٥/٦ الأنعام) ، "... ومـا كـان لرسـول أن يأتى بآية إلا بإذن الله ..." (آية ٣٩/١٣ الرعد) . وكلما كانت تشرئب نفوس القوم إلى نزول المعجزات نجد القرآن الكريم يدعو إلى تدبر قوله تعالى : وقالوا لولا نزل عليـه آية من ربه ، قل إن الله قـادر أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون " (الآية ٣٧/٦ الأنعام).

وليست المعجزات – الخارقة للعادة – من نوع المستحيل عقلا ، " فإن مخالفة السير الطبيعى المعروف فى الإيجاد مما لم يقم دليل على استحالته "(١) . " وليست قدرة الله على تغيير ما حدث دون قدرته على الخلق لأول مرة "(٢) . وهذا الدليل القوى

(١) محمد عبده : " رسالة التوحيد " دار المنار ، القاهرة ١٣٨٦ هـ ، ص ٨٥ – ٨٦ .

(٢) العقاد ، عباس محمود : " التفكير فريضة اسلامية " ، دار القلم ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ١٢٥ .

ولا تمتنع المعجزات امتناع المستحيل ولكنها ترجع فى قوتها إلى مطابقتها للحكمة الالهية فى زمانها . ولا يطعن فى وجود المعجزات جمود العقل على صورة واحدة للكون دون ما عداها واعتبار المألوف مطابقا للمعقول . ومقتضى المشيئة الإلهية أنه لا يمكن أن نتصور بالنسبة لله سبحانه وتعالى خوارق عادات أو عادات وهو الفَعَّال لما يريد ، وهو العزيز الحكيم . " فالإيمان الصحيح أن المعجزة ممكنة ، والإيمان الصحيح أنها ممكنة لحكمة " (١) .

* * *

إن الإسلام فى دعوته إلى المطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شئ - فيما يبين لنا " محمد عبده " - سوى الدليل العقلى فلا يدهشنك بخارق العادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ولايخرس لسانك بقارعة سماوية ولا يقطع فكرك بصيحة الهيبة ، وقد اتفق المسلمون إلا قليلا ، ممن لايُعتد برأيه

---

(١) العقاد ، عباس محمود : " إبراهيم أبوالأنبياء " ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٠٣ .

فيهم – على أن الاعقاد بالله مُقَدَّم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة ، فإنه لا يعقل أن نؤمن بكتاب أنزله إلا إذا صدقنا قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتابا أو يرسل رسولا .

" ومعجزة الإسلام مما تناوله العقل بالفهم ، فهى معجزة عرضت على العقل وعرّفته القاضى بها ، وأطلقت له حق النظر فى أحنائها ، ونشر ما انطوى فى أثنائها ، وله منها حظه الذى لا يُنتقص ، فهو معجز كل طوق أن يأتى بمثلها ، ولكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها . أما معجزة موت حى بلا سبب معروف للموت أو حياة ميت أو اخراج شيطان من جسم أو شفاء علة من بدن فهى مما ينقطع عنده العقل ويجمد لديه الفهم ، وإنما يأتى بها الله على يد رسوله لاسكات قوم طال عليهم الدهر ولم تضئ عقولهم بنور الايمان . وهكذا يقيم الله بقدرته من الآيات بحسب الاستعداد" (١) . وعلى هذا الأساس

(١) محمد عبده . " الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية " ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٥٢ – ٥٥.

تُفَسر المعجزات الواردة فى القرآن الكريم منسوبة إلى الأنبياء السابقين بما يتفق وطبيعة تطور عقلية الأمم وترقيها فى أطوار الفهم حتى تصل إلى كمال هذا التطور فى عقيدة الاسلام ، العقيدة الخاتم ، والتى ترتكز على دعامتين : الأولى هى النظر العقلى لتحصيل الايمان والثانية هى تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، وهذه الوجهة من النظر - التى نرتضيها - تقابل وجهة أخرى من النظر ترى الإيمان بالمعجزات أصلا من الأصول وقاعدة أساسية لقبول ما تأتى به الشرائع ، وشأن الاسلام فى ذلك شأن الديانات السماوية الأخرى .(١)
وعلى هذا الرأى أدلة نقلية وعقلية .(٢)

---

(١) يراجع مثلا : " أعلام النبوة " ، لأبى الحسن على بن محمد الماوردى (+٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦ م ، ص ٧١ - ١١٧ .
وقارن ما يقوله أبو بكر بن الطيب الباقلانى (+ ٤٠٣ هـ) : " يجب أن يُعلم أن صدق مدعى النبوة لم يثبت بمجرد دعواه ،إنما يثبت بالمعجزات ، وهى أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم للأمم بالاتيان بمثل ذلك " (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به " بتحقيق · محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٦١).
ويُراجع أيضا : الباقلانى ، أبو بكر بن الطيب . " كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات " ، بتحقيق يوسف مكارثى اليسوعى ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٤٥ - ٤٦).

(٢) يراجع العرض المستفيض الوارد فى كتاب (مصطفى صبرى · " موقف =

فالإسلام دين المعجزات التي يراها العقل لا دين المعجزات التي تفحم العقل وتلجمه وتتصادم معه وتضطره الى التسليم ، ومن لا يقتنع بتفكيره السليم لا تهديه المعجزة من ضلال . ويسلمنا هذا إلى اعتبار هام للمعجزة في الاسلام ، ذلك أننا نجد القرآن الكريم يسوي بين ماهو معجزة وما هو آية وبين ما هو طبيعي تتجلى فيه عظمة الخالق : " إنّ في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخَّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون " (الآية ٢/١٦٤ البقرة) . فكل ما نراه وتتكرر رؤيته في خبرتنا المعتادة هو معجز يدعو إلى العجب ، ولكنه المعجز الذي لا يبطل عمل العقل شأن السر الذي لا يدرك كنهه . والمسلم يؤمن

= العقل والعلم والدين من رب العالمين " ، عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٠ ، حـ ٤ الصفحات : ٢٠ ، ٤٣ ، ٧٥ – ٧٧ ، ٨٠ – ١٠٠ ، ١١٥ – ١١٨ ، ١٤٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٨ ، ٢٢٢ – ٢٢٦).

بأن نواميس الكون هى سُنة الله فى خلقه ولن نجد لها تبديلا .
إن الاعجاز الباهر هو فى الكون المخلوق بكل ما فيه ومن فيه من دلائل الصنعة والابداع وتصاريف القدرة ، التى يستوى فى حسابها القليل والكثير ، وموطن الإعجاز هو أن ندرك اللغز فيما هو مألوف وأن ندهش من سر ما هو متواتر : " وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلاّ كانوا عنه معرضين . فقد كذبوا فسيأتيهم نبأ ما كانوا به يستهزئون ، أو لم يروا الى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم . إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين " (الآيات ٥-٨ /٢٦ الشعراء) ، " ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا إنّ فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون " (الآية ٢٧/٨٦ النمل) ، " سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ..." (الآية ٤١/٥٣ فصلت) ، "... ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير " (الآيات ٣- ٦٧/٤ الملك).

ويبقى تقرير أن المعجزة الخالدة الثابتة ، التى تتفق مع قضاء العقل وتمام نضج البشرية ، هى القرآن الكريم . وهى معجزة لا تقتضيها مناسبة محددة من المناسبات وإنما هى المعجزة الصالحة لكل زمان ومكان ، وهى المعجزة التى تستغنى بذاتها عن غيرها من المعجزات : " أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يُتلى عليهم ، إنّ فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون " (الآية ٢٩/٥١ العنكبوت) . هذا الكتاب " العربى " المبين الذى أُوحى به إلى نبى الإسلام الأمى - صلوات الله عليه - نورا وهدى ورحمة للعالمين هو المعجز الذى دعا به محمد الى نبوته وتحدى به المعارضين فنكلوا عنه . وإعجازه فى خروجه عن كلام البشر واضافته الى الله تعالى من وجوه عدة [١] .

وإعجاز القرآن برهن على أمر واقعى : وهو تقاصر القوى البشرية دون مكانته من البلاغة ... وهو دليل قاطع على أن الكلام ليس مما أعتيد صدوره عن البشر فهو اختصاص من الله سبحانه لمن جاء على لسانه ، ثم ما ورد فى القرآن من

---

(١) أبو الحسن على بن محمد الماوردى : " أعلام النبوة " - الفصل السابع : فيما تضمنه القرآن من أنواع الإعجاز ، ص ٥٣ - ٧٠ .

بكونه صاحب معجزات يقول الرازى : " إعلم أن القائلين بالنبوات فريقان : أحدهما الذين يقولون إنّ ظهور المعجزات على يده يدل على صدقه ، ثم إنا نستدل بقوله على تحقيق الحق وإبطال الباطل . وهذا القول هو الطريق الأول ، وعليه عامة أرباب الملل والنحل . والقول الثانى أن نعرف أولا أن الحق والصدق فى الاعتقادات ما هو ؟ وأن الصواب فى الاعمال ما هو ؟ فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا انسانا يدعو إلى الدين الحق ورأينا لقوله أثرا قويا فى صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا أنه نبى صادق واجب الاتباع، وهذا الطريق أقرب الى العقل ، والشبهات فيه أقل "[1] . والقرآن العظيم يدل – فيما يرى الرازى – على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل والأفضل فى اثبات النبوة [2] .

---

(١) فخر الدين الرازى : " كتاب النبوات وما يتعلق بها " بتحقيق أحمد حجازى السقا ، دار الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٧١ ،

(٢) نفس المصدر ص ١٧٧ – ولقد سبق الجاحظ إلى بيان حقيقة البلاغة القرآنية إذْ ليس موطن الاعجاز القرآنى عنده فى الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين ، بل فى الكلام مجمتع غير متفرق. ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من عباراته سورة =

وحقا ، كانت معجزة الكلام الذى أوحى به الله الى أنبيائه هى المعجزة الغالبة المبينة والتى تتضاءل دونها سائر الخوارق للعادات ، وتلك هى معجزة الدلالة والتأثير والتوجيه للعقل والقلب وليس معجزة الحروف والأصوات ، وهذا الإعجاز الجوانى " للذكر الحكيم" هو الكرامة الحقيقية التى رآها أبو نصر الفاربى ، سُنَّة الله الغالبة فى دعوات أنبيائه ، هكذا بدأت و هكذا كان ختامها : " معجزة آدم فتق لسانه فى مفتتح نبوته لما لم تعلمه الملائكة على خلاف مجرى العادة ، فكان مفتتح المعجزات ومختتمها فى آدم ومحمد عليهما السلام بالكلام "![1]

ومقصد الفارابى هنا – بالطبع – هو الكلام الطيب المثمر أصله ثابت وفرعه فى السماء يؤتى أكله كل حين بما يدل عليه من معرفة أو بالأحرى من حكمة فيها تمام النظر وسداد العمل.

= واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان . ـ كتاب حجج النبوة ص ١٢٠ ، ضمن · رسائل الجاحظ ، القاهرة ١٣٥٢ هـ) . ويراجع أيضا . الايجى · " المواقف ط ، استنبول ١٢٨٩ هـ ، ص ٥٥٧ – ٥٦٣) .

(١) أبو نصر الفارابى : " كتب الملة ونصوص أخرى " – رسالة من الأسئلة اللامعة ، حققها وقَدَّم لها وعلّق عليها : محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ص ٩٨.

المعجزة فى فلسفة ابن رشد

ماهو موقف ابن رشد من المعجزات ؟ ما هى طبيعتها وما مكانتها فى النسق الفلسفى عنده ؟ وهل جاء تناوله لها ضمن مباحث الإلهيات أو فلسفة الطبيعة أو المعرفة ؟ وهل رآها معضلة حقيقة أو معضلة زائفة أقحمت على الفلسفة من خارج بدافع من الشغب والتشهير على حين أنها لا تنتمى بالفعل إلا إلى دائرة الدين وأصول الشرائع ؟ وما مدى تفرّده بمعالجة تخصه ؟

يمكننا أن نقرر - بادئ ذى بدء - وفى محاولة للاقتراب من الإجابة على هذه التساؤلات أن ما دفع إبن رشد الى بحث هذه المعضلة أصلا هو ما ذكره الغزالى فى قسم الطبيعيات من كتابه " تهافت الفلاسفة " عما رآه فى دعوى الفلاسفة بأن "الاقتران تلازم بالضرورة ، وليس فى المقدور ولا فى الامكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب ... وإنما يلزم النزاع من حيث أنه ينتفى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر، ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا أحال

جميع ذلك ، وأولوا ما فى القرآن مَن إحياء الموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم ، وأولوا تلقف العصا لسحر السحرة بإبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين ، وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر" [1] ، ومما استدرك به الغزالى على الفلاسفة أيضا : فبينما هم يثبتون ألوانا من المعجزات فى حق الأنبياء ، إلا أنهم يقصرون الإعجاز على ما يمنع قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره ، فقال على ذلك : " فلزم الخوض فى هذه المسئلة لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شئ ".[2]

وهنا – فى هذا الوضع الخاص للمشكلة – يتهم الغزالى الفلاسفة بأنهم يدافعون عن دعوى الارتباط الوثيق بين القول بقدم العالم والقول بثبات طبائع الموجودات والتلازم الضرورى بين أسباب الحوادث ومسبباتها بما لا يسمح بتقرير إمكان خرق العادة لمسار الطبيعة ، كما يرى فى وضوح تام أن القول بالمعجزات ينبنى على أصل جوهرى وهو الاعتراف بفاعلية الله المطلقة ومشيئته الخالصة فى الكون .

---

(١) الغزالى ، أبو حامد : " تهافت الفلاسفة " ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٥ .

وهذا التلازم بين القول بحدوث العالم والتسليم بالمعجزات الذى نَبّه اليه الغزالى هو ما سوف يقرره " إبن ميمون " بعد ذلك لنفس الاعتبارات ، إذ يقول : " إعلم أن ليس هربنا من القول بقدم العالم من أجل الذى جاء فى التوارة بكون العالم محدثا ... ولا أبواب التأويل أيضا مسدودة فى وجوهنا ولا ممتنعة علينا فى أمر حدوث العالم بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا فى نفى التجسيم ولعل هذا كان أسهل بكثير ... فيلزم بالضرورة وقدم العالم لم يتبرهن ، فلا ينبغى أن تُدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى يمكن أن يُرجَّح نقيضه بضروب من الترجيحات . فهذا سبب واحد . والسبب الثانى أن ... اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلا ، ولا يخرج شئ من معتاده فإنه هادٌ للشريعة بأصلها ومكذب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رجت به الشريعة أو خوفت منه " اللهم إلاّ أن نتأول المعجزات أيضا كما فعل أهل الباطن من الإسلام ، فيخرج ذلك لضرب من الهذيان .. أما من حيث لم يتبرهن ، فلا هذا الرأى نجنح إليه ولا ذلك الرأى الآخر نلتفته أصلا ، بل نحمل

النصوص على ظواهرها ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا الى إدراكه والمعجز شاهد على صحة دعوانا. [1]

مقصد الغزالى إذن فى نقضه للتصور الفلسفى للعلّية عند فلاسفة اليونان ومن تابعهم من الفلاسفة المسلمين - هو الدفاع عن المعجزات . ولكنه على حين يتحدث عن المعجزات عموما ، كما هى العادة ، إلا أنه يركز فحصه العقلى فى نمط مخصوص من الإعجاز وهو ما يرتبط ببداية الوجود واكتماله أى معجزة الخلق : خلق الحياة والوعى والفاعلية فى المادة الجامدة [2] . فتصور الغزالى للطبيعة متميز عن تصور الفلاسفة ، فالطبيعة عنده هى خلق إلهى ، وليس موضع النزاع هنا ما إذا كان الله جل وعلا - قادراً على أن يُغيّر من طبيعة الخلق ، ولكن المشكلة تكمن فى دعوى الوجوب والضرورة : فهل

---

(١) موسى بن ميمون : " دلالة الحائرين " ، نشرة ، حسين أتاى ، مطبوعات جامعة أنقرة ، ص ٣٥٠ - ٣٥١ ، ويراجع أيضا : - " رد موسى بن ميمون على جالينوس فى الفلسفة والعلم الالهى " ، صححه : يوسف شخت وماكس مايرهوف، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، العدد الخامس ، ١٩٣٧ .

(٢) Goodman , Lenn , " Did Al Ghazali deny Causality " Studia Islamica , XLVII , 1978 , PP. 113 - 114 .

هذا النمط المألوف لسير الطبيعة والذى تعلمنا - من خلال ملاحظة طويلة - أن نتوقع حصوله ضرورى بذاته وما كان يمكن له أن يأتى على نحو آخر ، أو أن يصبح خلافا لما هو عليه ؟ إن جواب الغزالى على ذلك، وهو جواب كل أصحاب ديانات التوحيد، متضمن فى قبوله لمفهوم " الخلق" ذاته : فكل فاعلية لموجود موجود هى فاعلية مستعارة وتلك مسألة يغفل عنها أو يتغافلها الفلاسفة ، على رأى الغزالى وأمثاله ، ولو أن الحياة خاصية أساسية ملازمة لطبيعة المادة الحية لما أمكن ارتفاعها ولظلت المادة حية دائما وبلا إنقطاع ولما فارقت الحياة المادة لا بالفعل ولا بالامكان . واذا كانت الروح والحركة يأتيان للمادة من خارجها ويفارقانها أيضا فلا يمكن اعتبار الطبيعة ، على نحو ما يذهب اليه أرسطو وأتباعه ، نسقا حتميا من علل آلية تتفاعل فيما بينها وفق ضرورات الطبائع الفيزيقية فالتساؤل عن المعجزة [١] هو نفسه تساؤل عن سر " الخلق" وعن سر "البعث" الذى لا يفسره إلاّ أمر الله وكلمته . ومأخذ الغزالى الأساسى

---

(١) Ibid ., P. 115 .

على الفلاسفة هو مبالغتهم فى اعتبار الارتباط "المنطقى" والارتباط " الطبيعى " بين الحوداث محض تطابق أو تضايف ، طالما أنه لا يوجد ـ فيما يرى الغزالى ـ قانون منطقى يمكن أن تتحدد عن طريقه التغيرات الحاصلة للمادة " أولانيا " Apriori وكل ما في الأمر أنه يبدو لنا " مستنكرا لاطراد العادة بخلافه"[1] . وجدير بالذكر هنا أن الغزالى ـ وهو يدافع عن واقعية المعجز ـ ونموذجه الأساسى هو الحياة والوعى يمنحها الله للجماد ـ لم ينكرَ العلّية على الإطلاق وكل ما في الأمر أنه يرى المعجزة ـ باعتبارها خارج نطاق الطبيعة ، ظاهرة ترتد إلى خالق الكون ومن ثم تجد تبريرها الكافى من حيث هى صادرة عن علة غير طبيعية ولا تفسح الميتافيزيقا المجال لقطعية الدلالة التى يراها العقل فى ظواهر الوجود على وجوبه وضرورته .

نقد الغزالى – إذن – لموقف الفلاسفة السابقبن هو نقطة البداية فى التعرف على رأى إبن رشد ودوافعه فى مسألة المعجزات .

---

(١) الغزالى ، " تهافت الفلاسفة " ص ٧٠ .

وفى موضع آخر من كتاب " التهافت يصرح إبن رشد ولعله هنا يتحدث بلسان الفقيه والقاضى - بأن ما نسبه الغزالى من "الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشئ لم يقلّه إلاّ الزنادقة من أهل الإسلام . فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الأدب الشديد ... ويجب على كل إنسان أن يُسَلِّم مبادئ الشريعة وأن يُقلد فيها ولابد الواضع لها ، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة . فالذى يجب أن يقال فيها إن مبادئها هى أمور الهية تفوق العقول الإنسانية .(١) فلابد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها . ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ فضائل ، ولا فيما يقال منها بعد الموت . فإنْ نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا فإن تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم

---

(١) ويقصد ابن رشد هنا – فيما نظن – عقول العامة بالطبع .

فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال سبحانه : والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا [١] .

هكذا يتناول إبن رشد أصول الدين تناولا براجماتيا ويريد ابتداء أن يوصد باب الجدل العقلى فى المعجزات - على طريقة المتكلمين - ويوصى بأنه - " ليس يجب أن يثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا من الفاسدة " [٢] ؛ اذ أن كثيرا من الأصول التى بنت عليها الفرق الكلامية معارفها ، ومنها فرقة الأشعرية التى ينتمى إليها الغزالى ، هى سوفسطائية ، " فإنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ". [٣]

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٢٧ / ٥٢٨ .

(٢) ابن رشد : " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " ، ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر : ص ٥٥ – ٥٦.

وجود الله وصفاته من إرادة وقدرة وعلم حكمة وأن يبحث فى علاقة الكون بالله من حيث القدم والحدوث والضرورة والإمكان ثم يُحجم بعد ذلك عن البحث فى المعجزات التى تتضمن الادعاء بإمكان تدخل الله المباشر فى مسار الطبيعة لحكمة يراها فى ظروف تاريخية معينة .

وأيا ما يكون الجواب عن إشكال المعجزة أو دعوى استحالة البرهنة العقلية عليها فإن مجرد التناول العقلى لها أمر مشروع - فى نظرنا - لا غبار عليه . وتعليق البحث بحجة منهجية أو عملية هو هروب من المسألة لا نلتمس مبرراته إلا فى ضوء الملابسات التى أحاطت بفكر إبن رشد فى الزمان والمكان .

لم ينكر إبن رشد - ولا الفلاسفة من قبله - حقيقة المعجزات أصلا ، كما لم يتشكك فى وقوعها مصاحبة لدعوات الأنبياء [١]، غير أنه تنبّه الى ما يؤدى اليه نقد الغزالى - والمتكلمين - من خطر بالنسبة لنسق الميتافيزيقا والفيزيقا الأرسطى والذى

---

(١) يراجع : ابن سينا : الشفاء - الإلهيات جـ ١ ص ١٦٧ ، و " النجاة " ص ٢٤٤ حيث نجد تقريراً صريحا لنظام العلِّية الثابت فى الوجود .

عرض له إبن سينا وهاجمه الغزالى . وكان إبن رشد بذلك كله يستهدف تحقيق ضمان لإمكانية المعرفة العلمية البرهانية من منطلق عملى ونظرى معا [١] . واذا كان هناك من الباحثين من يرى فى فلسفة إبن رشد دفاعا صريحا عن ارتباط حوادث الكون ارتباطا علّيا ضروريا لا يترك مجالا للعناية الإلهية أو الخوارق ، [٢] وهو حكم يحتاج إلى مراجعة طالما أن إبن رشد نفسه لا يرى فى المعجزات قضاء على العلّية وهى تفترض مقدما يسبقها ونعنى به الألوهية وطالما أنه يرى فى " العلل الثانوية " أو " الوسائط" كفاية فى إحداث معلولها وبما يتفق أيضا مع صدق مبدأ العلِّية – فإن حقيقة موقف إبن رشد - فى رأى فريق آخر من الباحثين - يكمن فى أنه كان يتشكك فى قيمة وفاعلية الاستدلال بالمعجزة والاحتجاج بها على صدق النبوة . وغاية ما يراه هو أن فى المعجزة إغراءً لمن تعجزه

---

(١) Barry S. Kogan , " Averroes and the Metaphysics of Causation ", State University of New York Press , 1983 , P. 72 .

(٢) دى بور . " تاريخ الفلسفة فى الإسلام " ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

وسائل البرهنة العقلية ، واستهدانا لإذاعة الحقائق الدينية علي نحو أكثر اتساعا ودون أن يكون فى هذا الموقف بالضرورة مدعاة للشك فى الرسالة أو المرسل أو المعجزة.(١)

* * *

وفى مذهب إبن رشد تأكيد صريح لدور مبدأ العلّية وقيمته بما هو أساس ضرورى لا يمكن التهوين من شأنه لقيام أى معرفة علمية سليمة بحقيقة الوجود ، بل إن إبن رشد يُسوى بين العقل وبين العلِّية . وفى ذلك يقول :

" إن رفع المسببات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أنه لا يكون هاهنا شئ معلوم أصلا علما حقيقيا بل إن كان ثمت علم فهو علم مظنون" ،(٢) و " ليس العقل شيئا أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا" (٣) .

---

(١) Oliver Leeman , " Averroes and his philosophy ", Clarendon Press , Oxford 1988 , P. 141 .

(٢) إبن رشد : "تهافت التهافت" ص ١٢٣ .

(٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

ولا يمكن ـ على رأى إبن رشد ـ التنكر لمبدأ السببية أو نفيه وإلا لما أمكن الاعتراف " بأن كل فعل لابد له من فاعل " [(١)] ، بل ولما أمكن أن يفهم وجود الموجود بفهم أسبابه وهي المدخل إلى التعرف على الطبيعة الخاصة له طالما " أنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها ، وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود طبيعة تخصه لما كان له إسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا لأن ذلك الواحد يسال عنه هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن به فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم"[(٢)] على مستوي الوجود والمعرفة، و :" متى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب"، [(٣)] كما يؤكد أبو الوليد .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٥٢١ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢٨ .

وعما يترتب على رفض مبدأ الضرورة يقول إبن رشد : " لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية فى المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل موثر فى الحوادث خالقا وهذا كله إبطال للعقل والحكمة "(١) .

على هذا النحو يدافع إبن رشد عن ثبات الطبائع وعن الضرورة فى مقابل الإمكان والحدوث أو جريان العادة بالنسبة لسير حوادث الطبيعة . ويعمد إبن رشد إلي توضيح الأساس اللغوى للمفاهيم الفلسفية الشائعة وبوجه خاص مفاهيم القدم والحدوث والضرورة والإمكان والسبب والفعل والقدرة والعقل والعادة ...، الخ ويتخذ من هذا التدقيق فى استعمال الكلمات وإزالة ما يعتورها من لبس أو غموض لعموم الدلالة ، ومن التنبيه الى خطر النظرإلى اللغة باعتبارها غاية فى ذاتها وليست مجرد وسيلة للاتصال والإفصاح عن حقيقة ما هو موجود- يتخذ من ذلك طريقا لمواجهة انتقادات الغزالى للفلاسفة .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٩٢ .

ولقد حاول ابن رشد إن يُبين ـ مُستلهما المعانى الأساسية فى الوحى الإلهى من قبيل الوحدانية والتنزيه والتعالي والاطلاق ـ ابتعاد موقف المتكلمين عن صريح المعقول في فهمهم لأصول العَقيدة . والمبدأ الأساسي الحاكم لمحاولته هو ردّ منهج المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد " وقد عُرف فساد هذا القياس " ، كما يقول . (١)

وفساد هذا المبدأ قاعدته التمايز فى طبيعة الوجود : وجود الكون ووجود الله بما يجعل المقايسة أو ضرب الأمثال شططا في التفكير . " فلا شئ أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي ، وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد نوع مختلف بالأزلية وعدم الأزلية ، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له . وذلك أن تباعد الأول من المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث . فإذا كان بعد الأول من غير الأول أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب.

---

(١) ابن رشد : " فصل المقال " ص ٦١ .

وهو فى غاية المضادة . وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ظهر أنهما باشتراك الإسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب ".[1]

وعلى سبيل المثال ، فنحن نجد فى تفنيد إبن رشد لقول الغزالى فى الفاعل وأنه " عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد " [2] كيف يُنبه هنا إلى التوسعة فى دلالة :" الفاعل" ، وهذا كما يقول إبن رشد " كلام غير معروف بنفسه وحَدٌّ غير معترف به فى فاعل العالم إلا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب [3] . وبيان ذلك عنده هو " أن الفاعل الأول سبحانه منزّه عن الوصف بأحد الفعلين على الجهة التى يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك أن المختار والمريد هو الذى ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شئ يريده والمختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة

(١) ابن رشد : " تهافت التهافت " ص ٤٢٥ .
(٢) الغزالى : " تهافت الفلاسفة " ص ٢٤ .
(٣) ابن رشد . " تهافت التهافت " ص ١٤٨ .

والمريد هو الذى اذا حصل المراد كفت إرادته وبالجملة فالارادة هى انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الإنفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعى لأن فعل الشئ الطبيعى هو ضرورى فى جوهره وليس ضروريا فى جوهر المريد ولكنه من تتمته ، وأيضا فإن الفعل الطبيعى ليس يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن أن فعله صادر عن علم . فالجهة التى صار بها الله فاعلا مريداً ليس بٌيناً فى هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته فى المشاهدة فكيف يقال إنه لا يُفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار ويُجعل هذا مطردا فى الشاهد والغائب"[1] . وفى موضع آخر يوضح إبن رشد تصوره للفاعلية الإلهية فيقول : " إذا لم يكن فى الوجود إلا إمكان المتقابلين فى حق القابل والفاعل فليس هاهنا علم ثابت بشئ أصلاً ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذى لا يعتاص

---

(١) نفس المصدر : ص ١٤٨ - ١٤٩ .

عليه شئ في مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة[1].
فالفعل عنده هو الفعل بإطلاق والفاعل هو من يُخرج غيرَه من القوة إلى الفعل ومن العدم الى الوجود .

وقد نقض إبن رشد فكرة " العادة" التى روّج لها الأشاعرة باعتبار أن العادة لفظ مموّه ليس تحته معنى حقيقى وفى ذلك يقول : فما أدرى ما يريدون بإسم العادة هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجوادت . ومحال أن تكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر . والله عز وجل يقول : " ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا " و إنْ أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى نفس . وإنْ كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن : أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ إما ضروريا وإما أكثريا . وإمّا أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من

---

(١) نفس المصدر : ص ٥٣٠ – ٥٣٢ و " فصل المقال " ص ٥٥ – ٥٦ .

فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة " [1] . وفى بيان وجوب الالتزام بهذه الدلالة المحددة يبّين إبن رشد كيف أن الترخص فى استعمال الألفاظ يؤدى إلى خلط يخشى معه إبطال الأصول الدينية ذاتها . وفى دفاعه عن حكمة الله المطلقة وبيان تضايف الحكمة والغائية فى مقابل الصدفة أو الاتفاق يقول إبن رشد متابعاً نقده لمفهوم " عادة الله فى الطبيعة " الذى سلّم به الأشاعرة : إن " لفظ العادة " لفظ مموّه إذا حُقِق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله فى الأكثر ، وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم " [2] .

ونجد إبن رشد أيضا يردّ طريقة المتكلمين فى دفاعهم ، القائم على التشبيه - عن علم الله الشامل فيقول إن علم الله القديم يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التى يتعلق بها

---

(١) نفس المصدر ، ص ٥٢٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ . ويراجع أيضا :
ابن رشد : " تلخيص مابعد الطبيعة " ص ١٦٢ ، و " الكشف عن مناهج الأدلة " ، ص ٢٣٨ .

العلم المحدث إذ كان علة لها لا معلولا لا أنه غير متعلق بها أصلا كما حكى عن الفلاسفة وليس الأمر كما تُوهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها ... فواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا يكيَّف وهو العلم القديم سبحانه ... وأنه سبب الإنذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الإلهامات .[1]

وفى عبارات بالغة الأهمية من كتاب " تهافت الاتهافت " يبين إبن رشد تصوره للألوهية وعلاقة الله بالوجود فى مجموعه وعلاقة العلم الإلهى بالممكن والضرورى ويُصرّح بأن الله لا يخرق القانون الطبيعى الثابت إذْ السنة الالهية أو قوانين الطبيعة ونظام الوجود من ذات الطبيعة الالهية . إن العلم الالهى لا يتبدل لأنه يصدر معبراً عن ثبات أزلى ومصدر صدقة فى مطابقته لما يوجد بالفعل وجودا حقيقياً أصيلا . وعلم الخالق الذى هو السبب فى حصول طبيعة الموجود - التى هو بها متعلق

(١) ابن رشد : " فصل المقال ص ٦٢ .

وإنْ جهلنا نحن بالممكنات (أى الحوادث) إنما هو من قبيل جهلنا بهذه الطبيعة، والعلم بوجود تلك الطبيعة هو الذى يوجب المتقابلين الوجود أو العدم . فالعلم الإلهى هو وعى الوجود بذاته، وإعلام الأنبياء بالغيب ـ الذى هو الخاصية المميزة للنبوة ـ لون من ألوان فض الوجود لحجبه المستورة فى دائرة من الدوائر ، ومن ثَمَّ يرى إبن رشد سقوط دعوى عدم معرفة الله بالجزئيات التي لَوَّحَ بها الغزالى فى وجه الفلاسفة طالما أن العلم الإلهى يحدث العالم ويحيط به وأن الله هوالمبدأ والغاية . يقول إبن رشد :" اذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة الفاعل الأول فلم يبق أن تكون إلا فى الموجودات وهذه هى التى يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله بالموجودات وإن كان عِلّة لها فهى أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .. وعلم الخالق هوالسبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود التى هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبيل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضى له الوجود أو عدمه ..والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة ، وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا

دليل يتقدم عليها هو الذى يسمى للناس رؤيا وللأنبياء وحياً ، والإرادة الأزلية والعلم الأزلى هى الموجبة فى الموجودات لهذه الطبيعة ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : "قل لا يعلم مَنْ فى السموات والأرض الغيب إلا الله " (الآية ٦٥ /٢٧ النمل) "[١] فعلم الإنسان هو مشاركة محدودة فى العلم الالهى ، ومصدر الإيمان بثبات خصائص الكون هو ارتباطه بالألوهية ، وإدراك الحكمة فى الوجود يعنى إدراك السنن الثابتة التي لا تتبدل.[٢]

* * *

ويفرق إبن رشد بين معانى " المقدور والممتنع أو المستحيل والممكن كما يفرق بين الإمكان الحقيقي والإمكان الذهنى [٣] والممكن في نفسه والممكن فى حق الانسان ، ويرفض ما حكاه الغزالى عن الفلاسفة فى إنكارهم للمعجزات ، فيقول : "وإذا صح الوجود وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة فى

---

(١) Fakhry, M. "Islamic Occasionalism " , PP. 91 - 92 .

(٢) يراجع " تهافت التهافت" في الصفحات : ٩٤ – ٩٥ ، ١٠٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ ، ٢٧٦ – ٢٧٨ ، ٣٢٦ .

(٣) ابن رشد : " تهافت التهافت " ص ٥١٥ / ٥١٦ .

جسم بغير استحالة فإن ما أُعطي من ذلك السبب ممكن . وليس كل ما كان ممكناً في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله ، فإن الممكن في حق الانسان معلوم وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه . وليس يحتاج في ذلك أن يضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء . واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصى حية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وُجِد ويوجد إلى يوم القيامة . ولهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات "[(١)] . وعلى هذا النحو يوجه إبن رشد النظر إلى الإعجاز الأكبر وهو الذي يرى فيه العقلُ ذاتَه ولا يحتجب ويعجز عن الإدراك والفهم . وهذا الطريق الأسمى والأرفع في ميزان العقل هو " طريق الخواص في تصديق الأنبياء وهو أيضا طريق نَبَّه إليه أبو حامد الغزالي في

---

(١) إبن رشد ، نفس المصدر ص ٥١٦ .

غير ما موضع باعتراف إبن رشد نفسه ، وهذا النهج الرفيع الذى يتفق مع كمال الرقى العقلى للإنسان يتمثل فى " الفعل الصادر عن الصفة التى بها سُمِّى النبى نبياً الذى هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة الخلق ". (١) وبرهان هذه الدعوى فى نظر إبن رشد ماهو معهود عن دعوة النبى ﷺ ، وهى خاتم الدعوات الكبرى فى التاريخ الدينى للانسانية ، من أنه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته بأن قدم خارقا من خوارق العادات مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى و "أن ماظهر علي يديه ﷺ من الكرامات والخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها وقد يدلك على هذا قوله تعالى : " وقالوا لن نؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا " إلى قوله : " قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا " ، وقوله تعالى : " وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كَذَّب بها الأولون". وإنما الذى دعا به الناس وتحداهم به هوالكتاب العزيز ". (٢)

---

(١) إبن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " ص ٢١٣ – ٢١٤ .

(٢) المصد رالسابق ص ٢١٦ – ٢١٧ .

إن معنى الرسول والرسالة يتحدّد عند ابن رشد تحديداً موضوعياً يقبله العقل ولا يحيله أو يتوقف فيه ، وسند قبوله البرهان العقلي لا الإقناع الخطابي . وفي ذلك يقول في كتابه مناهج الأدلة :" « فلو أن شخصين ادعيا الطب ، فقال أحدهما الدليل على أني طبيب أني أسير في الماء ، وقال الآخر: الدليل على أني طبيب أني أُبرِئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطبيب الذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأحرى » . (١) .

* * *

ورأى إبن رشد هنا ينبني على أصلين : الأول ، هو وجود صنف من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله وجودهم

---

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " ص ٢٢١ (من نشرة موللر) ، ويُراجع أيضا :

كتاب . محمد عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " ، ص ٣٥٨ .

بالتواتر . والثانى ، ما يتضمه القرآن من الاعتقادات والأعمال النافعة الموحى بها، "إنما الأصل الأول فيعلم مما ينذرون به من وجود الأشياء التى لم توجد بعد فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفى الوقت الذى أنذروا ، وبما يأمرون وينبهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف والأعمال التى تُدرك بتعلم ، وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا فى المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة " . (١)

فدعوى الإعجاز القرآنى هنا وبرهان صدق دعوة النبى الخاتم تكشف عن إعجاز جوانى يمثل مطلق الاتساق وكمال الحكمة ، وكأننا بإبن رشد هنا يستلهم المعنى العميق للآية الكريمة الدامغة لحجج المتشككين : " أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " (الآية ٨٢/٤ النساء) .

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ .

وهذه الدلالة القطعية على النبوة لا تعدلها تلك الظواهر المعجزة الخارقة لمألوف سنن الكون إذ " الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة ، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى وأما إذا أتت مفردة فليست تدل علي ذلك . ولذلك ليست تدل فى الأولياء علي هذا المعنى إنْ وجدت لهم"[1] . لكن هذه الخصوصية والتمايز لمعجزة الاسلام التى قدمت المعجز الجوانى وزكّته على المعجز البرانى والتى تتساوق مع تطور العقل والروح وانبثاق الوعى وتحرره وبما يكشف عن الإلغاء التدريجى " للخارق للعادة " ليس يشعر بها العامة — فيما يرى إبن رشد — ممن لم تقو مداركهم على تمام الفهم و" لكن الشرع إذا تؤمل وُجِد أنه إنما اعتبر المعجز الأعلى والمناسب لا المعجز البّرانى " [2] .

* * *

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢.

(٢) نجد استباقا لهذه الفكرة الاسلامية العميقة فيما أورده " إبن مسكويه " من قول أبى نصرالفارابى : " إن الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا فكيف مبدع الطبيعة ! =

وبالطبع لا يغيب عن إبن رشد هنا ما في ادعاء المعجزة البرانية دليلا من دور منطقي لا دفع له ، فالمعجزة تبرهن على أن النبي نبى لأنه يأتي بخوارق العادات وهو يستطيع أن يأتى بالخوارق لأنه نبي ! فمن المشكوك فيه على ذلك أن يكون لتلك المعجزة قوة اثبات ذاتية محتومة وهى ليست شاهد الصحة

= والبارى تعالى – حيث وهب الاختيار والروية والفكر للبرية – لم يكن ينبغى أن يهمل أمرها وكان من الواجب فى عدله وصنعه المتقن أن ينهج لها نهجا يسلكونه ، ولما كان كذلك بالواجب لم يكن ينبغى أن يرسل إليها من ليس من طبعها لأنهم لم يكونوا يقدرون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم ، وظاهر أن في الناس وعقولهم وقوى أنفسهم تفاضلا بَيِّناً ، حتى أنَّ الواحد منهم يفوق بالفن الواحد جميع ذوى جنسه ويعجز الباقون عنه . فممكن اذا أن يكون من الناس من يقوى على أن يُوحى إلى قلبه بما يعجز ذوو جنسه عن مثله ، حتى يقوم ذلك الواحد بتبليغ ما يُلقى إليه ويقدر بتلك القوة وذلك الالهام على تشريع الاحكام وتنهيج السبل الداعية إلي صلاح الخلق . ثم ينبغى أن يعلم أنه إذا ظهر مثل هذا الواحد وتبين أمره ، فالواجب على كل ذى تمييز أن يعلم أن لكل واحد من الناس مقدار وتمييزا ومعرفة فمتى وجد الأفهام الكثيرة والآراء المختلفة مجتمعة على كلمة واحدة ولم يجد ما هو أظهر منه و أكشف وأقوى ، فليتبع الكبير والآراء المتفقة من الجميع فإن الحق معهم والسلامة أبدا مع الكثير ، وينبغى ألا تغره الواقعات فى الندرة وفى الآراء المزخرفة ، فإن أكثرها أباطيل اذا تؤمل نعما " (إبن مسكويه : الحكمة الخالدة : جاويدان خرد تحقيق : عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت، بدون تاريخ ، ص ٣٣١ – ٣٣٢ .

الوحيد إنْ أتت مفردة . ولعل هذا أيضا هو ما جعل إبن رشد لا يرى فى مجرد الكمال اللفظى دليل الاعجاز وبحيث يكون في حد ذاته حلا عقليا كافيا للمسألة ، بل موطن الاعجاز المقنع ومثاله الأكمل يتجلى - كما يقول إبن رشد - " فيما هو ممتنع على الإنسان ممكن فى نفسه " ، فلا يظهر " الفائق للطبيعة " قرينا للمستحيل أو المتناقض في ذاته والذى هو أيضا مستحيل حتى بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، جَلَّ شأنه عن الانتساب إلى العبث أو اللامعقول .

* * *

ويستوقف نظرنا فى ردود إبن رشد على الغزالى والمتكلمين أنه لايعرض أفكاره باعتبارها صورة الحكمة النهائية ولكنه يستحضر فى وعيه تاريخ الفلسفة بأسره - بقدر ما وسعته طاقته فى التعرف عليه - فيُنطق الفلاسفة ويتحدث بلسانهم ، وهو فى ذلك كله يُنَبِّه إلى مخاطر الشغب والجمود على الصور العقلية الواحدة والانتشاء بغموض اللفظ المموَّه .

* * *

المصادر والمراجع

أولا : المصادر والمراجع العربية :

أ - المصادر :

- القرآن الكريم

- إبن رشد : " تفسير مابعد الطبيعة " بتحقيق موريس بويج ، دار المشرق، بيروت ١٩٥٢ .

: " تلخيص ما بعد الطبيعة " بتحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨ .

: " تهافت التهافت" بتحقيق موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠ .

: " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " قدّم له وعلّق عليه : ألبير نصرى نادر ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ .

: " الكشف عن مناهج الأدلة " ، تقديم وتحقيق محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٤ .

خوجه زاده : " تهافت الفلاسفة " مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٣١ هـ.

- الغـزالى : " تهافت الفلاسفة " مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٣١ هـ.

ب – المراجع :

إبن خلدون ، عبد الرحمن : " المقدمة " المكتبة التجارية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

إبن سينا : " الإشارات والتنبيهات " بشرح الرازى والطوسى، القاهرة ١٢٥٥هـ .

: " رسائل إبن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية " نشر مهرن ، ليدن ١٨٩٩ .

: " الإلهيات " جـ ١ ، تحقيق جورج شحاته قنوانى وسعيد زايد ، مراجعة ابراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٦٠ .

: " النجاة " ، القاهرة ١٩٣٨ .

إبن مسكويه : " الحكمة الخالدة – جاويدان خرد " ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، بدون تاريخ .

إبن ميمون ، موسى : " دلالة الحائرين " نشرة حسين أتاى ، مطبوعات جامعة أنقرة .

: رد موسى بن ميمون على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى " ، صححه يوسف شخت وماكس مايرهوف ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، العدد الخامس ، ١٩٣٧ .

اسبينوزا ، ب : " رسالة في اللاهوت والسياسة " ترجمة حسن حنفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١

الإيجـى ، عضد الدين : " المواقف " ، استانبول ١٢٨٩ هـ .

الباقلانـى ، أبو بكر بن الطيب : " الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به " ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٦٣ .

: " كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات " ، تحقيق يوسف مكارثى اليسوعى ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٨ .

البيهقى ، أبو بكر أحمد بن الحسين : " الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة " ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦ .

الجاحظ ، أبو عمرو بحر بن عثمان : " رسائل الجاحظ " ، القاهرة ١٣٥٢هـ.

الرازى ، فخر الدين : " كتاب النبوات وما يتعلق بها " ، تحقيق أحمد حجازى السقا ، دار الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٦٨ .

ستيس ، والتر : " الزمان والأزل " ، ترجمة زكريا إبراهيم ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧ .

العقاد ، عباس محمود : " إبراهيم أبو الأنبياء " ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨٦ .

: " التفكير فريضة اسلامية " ، دار القلم ، القاهرة بدون تاريخ .

العراقى ، محمد عاطف : " النزعة العقلية فى فلسفة إبن رشد " ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ .

الفارابى ، أبو نصر : " كتاب الملة ونصوص أخرى " ، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .

الماوردى ، أبو الحسن على بن محمد : " أعلام النبوة " ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٧ .

محمد عبده : " الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية " ، القاهرة بدون تاريخ .

: " رسالة التوحيد " ، دار المنار ، القاهرة ، بدون تاريخ .

مصطفى عبد الرازق : " الدين والوحى والاسلام " ، القاهرة ١٩٤٥.

مـصطفى صـبـرى : " مـوقـف العـقل والعلم والدين من رب العـالمين " ، عيسىَ الحلبى ، القاهرة ١٩٥٠.

يوسف كـرم : " تاريـخ الفلسـفـة الأوربيـة فـى العـصـر الوسـيط " ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .

* * *

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- Augustine , S . " The city of god " , trans . by John Healy, edit . by R . V . G . Tasker , Everyman's Library , London , 1945.
- Baldwin , James Mark , "Dictionary of Philosophy and Psychology " , Princeton , 1960.
- Brandon , S . " A Dictionary of Comparative Religion , " Charles Scribner's Son , New York ,
- Charles , J. Gorham, "The Gospel of Rationalism " , Watt & Co ., London , 1942.
- Ernst and Marie-Luise Keller , "Miracles in Dispute", trans, by Margaret Kohl , Fortress Press, Philadelphia, 1969.
- Fakhry, M. , "Islamic Occaisonalism and it's Critique by Averroes and Aquinas" , London , 1958.
- Ferm , Vergilus, "Enyclopedia of Religion" , The Philosophical Library , New York, 1945.
- Frederic Platt , Charles H. Kelly, "Miracles", London 1913.
- Gilson , E. , " The spirit of Medieval Philosohy ", trans . by Dawne A. H. G.,Sheed &ward London , 1950.

- Hawkins, "The Essentials of Theism" , Sheed &Ward, London , 1949.
-Hume, D., " An Inquiry Concerning Human understanding", (Vol. 4 of the Philosophical Works of David Hume, Edinburgh , 1862).
- Inge, W. R. , "Outspoken Essays, " First series, Longman , Green & Co. London , 1929.
- Ninian Smart, "Philosophers and Religious truth" , Macmillan , New York , 1970.
- Otto , Rudolf , "The Idea of the Holy " , trans. by John W. Harvey , Oxford University Press , London , 1923.
- Phenix , Philip Henery , " The Intelligible Religion ", Victor Gollanc & Ltd. , London , 1954.
- Rabel, Gabriele , " Kant ", Oxford University Press, 1963.
- Ribot , Th. , "L´ Evolution des Idées genérales" , Libraire Felix Alcan , Paris , 1919.
- Spinoza , B., " Tractatus Theologico-Politicus" , trans . by R . H . M . Elwes, London , Bell, 1917.
- Viscount Samuel , "Belief and Action ", Penguin Books, 1929.

* * *

فهرست

الصفحة